Vorträge und Abhandlungen

Eduard Zeller

VORTRÄGE

UND

ABHANDLUNGEN.

DRITTE SAMMLUNG.

VORTRÄGE

UND

ABHANDLUNGEN.

VON

EDUARD ZELLER.

DRITTE SAMMLUNG.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1884.

Vorwort.

Die Sammlung kleiner Schriften, welche ich hier der Oeffentlichkeit übergebe, steht zwar an Umfang hinter den beiden früher erschienenen so erheblich zurück, dass jede von diesen fast doppelt so stark ist, als sie. Ich wollte aber doch mit ihrer Herausgabe nicht warten, bis sich hiefür noch weiterer Stoff angesammelt hätte, weil mir daran lag, die philosophischen Erörterungen, welche die grössere Hälfte dieses Bandes einnehmen, und welche hier theils überhaupt zuerst, theils wenigstens zuerst an einem weiteren Kreisen zugänglichen Ort erscheinen, der Lesewelt schon jetzt vorzulegen. Sind es auch nur einzelne Bausteine, die ich mit denselben für die Lösung der wissenschaftlichen Aufgaben beisteure, welche unserer Zeit gestellt sind, so wird doch ein aufmerksamer Leser nicht verkennen, dass sie als Theile Eines Gebäudes gedacht und mit den gleichartigen Bestandtheilen der zweiten Sammlung systematisch verknüpft sind.

Berlin, 31. Mai 1884.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

I. Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt. (1878. 1884). 1
II. Ueber die griechischen Vorgänger Darwin's. (1878) 37
III. Eine heidnische Apokalypse. (1882) 52
IV. Ueber den wissenschaftlichen Unterricht bei den Griechen. (1878) 65
V. Ueber akademisches Lehren und Lernen. (1879) 84
VI. Ueber die Bedeutung der Sprache und des Sprachunterrichts für das geistige Leben. (1884) 108
VII. Ueber das Kantische Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien. (1879) 156
VIII. Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze. (1882) . 189
IX. Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt. (1884) 225

I.

Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1. Juli 1878. Mit Zusätzen.)

So weit auch unsere Natur- und Geschichtskenntniss die der Griechen an Umfang, Genauigkeit und Sicherheit übertrifft, so manche Fragen, die sie kaum berührten, eine tiefere Untersuchung des menschlichen Geisteslebens uns stellen und beantworten gelehrt hat, so wenig wir uns daher heute noch mit den Begriffen und Methoden der alten Philosophen begnügen können, so lässt sich doch nicht behaupten, dass die Lehren und Schriften dieser Männer nur noch das geschichtliche Interesse für uns haben, welches den Vätern unserer Wissenschaft freilich auch dann gesichert wäre, wenn wir für uns selbst gar nichts mehr von ihnen zu lernen hätten. Je unbefangener und gründlicher wir vielmehr ihre Werke durchforschen, um so häufiger stossen wir auf Probleme, von denen wir uns gestehen müssen, dass sie noch nicht erledigt, auf Gedanken und Entdeckungen, die noch immer nicht in dem Masse verwerthet sind, wie sie es verdienten. Eine solche Entdeckung von grosser, noch nicht durchaus gewürdigter Wichtigkeit ist es, die im folgenden besprochen werden soll.

Aristoteles bezeichnet sich selbst als den ersten, welcher nicht blos die endlose Fortdauer, sondern auch die Anfangslosigkeit der Welt gelehrt habe[1]); und wenn wir diese Aussage in seinem Sinn verstehen, ist sie vollkommen richtig. Dass der Stoff der Welt nicht entstanden sei, hatten allerdings alle griechischen Physiker ohne Ausnahme von Anfang an theils stillschweigend vorausgesetzt, theils ausdrücklich ausgesprochen.

Aber das Weltgebäude als solches hatten sie alle in einem bestimmten Zeitpunkt erst aus diesem Stoff entstehen lassen; und diess gilt nicht allein von der altjonischen Schule, den Pythagoreern und Anaxagoras, sondern auch von Heraklit und Empedokles, den Atomikern, den Eleaten und Plato. Unter den älteren Joniern wird zwar schon Anaximander (von Thales ist übėrhaupt nichts, was unsere Frage berührte, überliefert), und nach ihm Anaximenes und Diogenes die Annahme zugeschrieben, dass unsere Welt mit der Zeit untergehen, dann aber im Kreislauf des Entstehens und Vergehens eine endlose Reihe weiterer Welten auf sie folgen solle[2]. Dass jedoch diese Reihe auch anfangslos gewesen sei, dass unserer Welt unzählige andere vorangegangen seien, ist eine Annahme, die keinem von jenen Männern beigelegt wird; die aber auch, wie wir finden werden, selbst wenn sie dieselbe getheilt hätten, gegen die aristotelische Aussage nicht geltend gemacht werden könnte. Bei den Pythagoreern wollen spätere Berichte die Lehre von der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt gefunden haben; ich habe indessen schon längst nachgewiesen, dass damit nur eine von der neupythagoreischen Schule aus Aristoteles entlehnte Bestimmung dem älteren Pythagoreismus unterschoben wird, und dass das philolaische Bruchstück, welches dieselbe vorträgt, ebenso unächt ist, als das Buch des Lukaners Ocellus[3]. Bei Anaxagoras ohnedem unterliegt es keinem Zweifel, dass es sein voller Ernst ist, wenn er von der anfänglichen Mischung aller Dinge erzählte, in der erst mit der Zeit durch den Geist eine Bewegung und mittelst derselben ein Auseinandertreten der Stoffe bewirkt worden sei. Dass diese Bewegung sich noch weiter ausbreiten werde, sagt er selbst (Fr. 6 Mull.); ob sie aber am Ende zum Stehen kommen, und ob die dadurch zum Abschluss gelangte Welt ewig dauern oder irgend einmal einer anderen Platz machen sollte, wissen wir nicht. Hinsichtlich dieser Philosophen haben wir daher keinen Grund, die Richtigkeit der aristotelischen Aussage zu bezweifeln.

Eher könnte diess bei Heraklit der Fall zu sein scheinen. Von ihm ist bekannt, dass er der gegenwärtigen Welt unbegrenzt

viele andere nicht blos folgen, sondern auch vorangehen liess. Und da ihm nun für das Bleibende in diesem Wechsel nur das göttliche Feuer gilt, welches zugleich der Urstoff und die weltbildende Kraft ist, so kann er eben dieses, als die Substanz der Welt, auch selbst mit dem Namen des Kosmos bezeichnen, wie diess in dem bekannten Ausspruch[4]) geschieht: „Diese Welt, die Eine für alle, hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht, sondern sie war immer und ist und wird sein, ein ewig lebendiges Feuer.“ Allein mit der Behauptung des Aristoteles steht dieser Satz nicht im Widerspruch: er legt ja die Anfangslosigkeit nicht blos dem Weltstoff und der weltschöpferischen Kraft, sondern der Welt selbst, dem Himmelsgebäude bei; dieses aber lässt Heraklit unläugbar entstehen und vergehen. Und nicht anders verhält es sich mit Empedokles, den Aristoteles a. a. O. mit Heraklit zusammenstellt: ewig sind nach ihm gleichfalls nur die elementarischen Stoffe und die bewegenden Kräfte; die Welt dagegen, diese bestimmte Vertheilung und Anordnung der Stoffe, die wir vor Augen haben, hat sich ebenso, wie alle ihr vorangehenden und nachfolgenden Welten, in einem bestimmten Zeitraum gebildet, und zwischen den Zeiten, in denen die Elementarstoffe zu einer Welt, wie die unsrige, zusammengefügt sind, liegen die ihrer gänzlichen Trennung durch den Hass und ihrer vollständigen Mischung im Sphairos. Ebenso betrachten die Atomiker unsere, wie jede einzelne Welt als entstanden und vergänglich, wenn sie auch annehmen, dass es immer eine zahllose Menge von Welten gegeben habe, die sich in den verschiedensten, zwischen Weltanfang und Weltende liegenden Zuständen befinden. An eine Ewigkeit der Welt im aristotelischen Sinn denken sie nicht.

Nicht einmal bei den Eleaten dürfen wir diese suchen. Im ersten Theil seines Lehrgedichts erklärte Parmenides allerdings, das Seiende sei weder entstanden noch könne es jemals vergehen, und das gleiche wiederholte Melissus. Aber das Seiende, welches alle Vielheit und alle Bewegung von sich ausschliesst, ist keine Welt. Diese Metaphysik erklärt daher zwar das Reale in dem, was sich uns als Welt darstellt, die eigentliche Substanz dieses

ganzen Erscheinungscomplexes, für ewig; aber die Welt als solche hebt sie ganz auf. Wo andererseits Parmenides auf den Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellungsweise herabsteigt, in jener hypothetischen Erklärung der Erscheinungen, die der zweite Theil seines Gedichts brachte, da schliesst er sich auch sofort an das Verfahren der übrigen Physiker an und gibt eine Kosmogonie. Was er demnach für ewig erklärt, das ist keine Welt, und wo er sich auf die Erklärung der Welt einlässt, behandelt er diese nicht als ewig. Näher kommt sein Vorgänger Xenophanes der aristotelischen Ansicht gerade desshalb, weil er die äusserste Consequenz seiner Lehre von der Einheit aller Dinge noch nicht gezogen, die Vielheit und Veränderung noch nicht bestritten hat. Von ihm hören wir, er habe mit der Gottheit, der weltbildenden Kraft, auch die Welt selbst als ungeworden und unvergänglich bezeichnet. Seine eigenen Aeusserungen darüber sind uns aber freilich nicht erhalten; Aristoteles erwähnt seiner auffallender Weise in seiner Erörterung über die Ewigkeit der Welt[5]) mit keinem Worte; und so sind wir nicht sicher, ob das, was die Späteren, seit Cicero, hierüber sagen[6]), aus einer zuverlässigen Quelle geflossen ist, und seine eigentliche Meinung genau wiedergibt. Irgend eine Aeusserung von ihm wird ja wohl jener Angabe zu Grunde liegen; aber so bestimmt kann sie nicht gelautet haben, dass wir ein Recht hätten, ihm die Lehre von der Ewigkeit der Welt im aristotelischen Sinn beizulegen. Denn jenes unveränderliche Himmelsgebäude, das Aristoteles aus den concentrischen, um die Erde sich drehenden Sphären zusammenfügt, war ihm so unbekannt, dass er Sonne, Mond und Gestirne für nichts anderes ansah, als für vorübergehende Meteore, für Ansammlungen feuriger Dünste, die sich bald entzünden, bald wieder verlöschen, für feurige Wolken; auch der Erde schrieb er aber keinen unveränderlichen Bestand zu, sondern er nahm an, sie sei früher vom Meer überfluthet gewesen und werde sammt ihren Bewohnern seiner Zeit wieder in's Meer versinken; wofür er sich auf eine von ihm, wie es scheint, zuerst beachtete, oder doch zuerst in diesem Sinn verwerthete Thatsache, auf das Vorkommen versteinerter Seethiere

im Binnenland und selbst auf Bergen berief[7]). Er kann daher von der Welt zwar ähnlich, wie nach ihm Heraklit, gesagt haben, sie sei nicht entstanden und werde nicht vergehen, um sie damit ihrem Stoffe nach als ewig zu bezeichnen; die Weltzustände dagegen unterwarf auch er einem so eingreifenden Wechsel, dass nicht gesagt werden kann, diese unsere Welt sei ihm zufolge ungeworden und unvergänglich. Er hält ja gerade den Himmel, der nach Aristoteles nicht blos dem Werden und Vergehen, sondern auch jeder Veränderung ausser der räumlichen Bewegung entnommen ist, für das allerveränderlichste, die Sonne und die Gestirne für ebenso flüchtige Erscheinungen, wie der Regenbogen und die Wolken.

Ueber Plato erfahren wir zwar durch Aristoteles selbst[8]), dass seine Schilderung der Weltbildung im Timäus schon von einzelnen seiner persönlichen Schüler für eine Darstellungsform gehalten wurde, welche blos um der Anschaulichkeit willen gewählt sei, welche uns aber nicht berechtige, ihm eine zeitliche Entstehung der Welt als seine wirkliche Meinung beizulegen; nach Simplicius[9]) war es Xenokrates, welcher sich dieser Auskunft bedient hatte, von der er auch bei der platonischen Ableitung der Ideen aus den Urgründen Gebrauch machte[10]). Allein dazu wurde dieser Platoniker wahrscheinlich erst durch die Einwürfe veranlasst, welche Aristoteles schon früher gegen die Annahme einer Weltentstehung erhoben hatte. Bei Plato selbst hat die Schilderung der Weltbildung zwar eine so mythische Gestalt, dass wir allerdings nicht berechtigt sind, ihm die wissenschaftliche Ueberzeugung von einer zeitlichen Entstehung der Welt zuzuschreiben; aber es liegt auch keine Aeusserung von ihm vor, die uns in den Stand setzte, sie ihm mit Bestimmtheit abzusprechen. Es scheint vielmehr, die Frage, wie es sich hiemit verhalte, habe für ihn nicht so viel Interesse gehabt, dass er sich zu ihrer ausdrücklichen Untersuchung angeregt fand, oder sie sei ihm zu unlösbar erschienen, um in ihrer Behandlung über die mythische Darstellung zu einer wissenschaftlichen Entscheidung hinauszugehen[11]). Keinenfalls kann Aristoteles eine Erklärung seines Lehrers bekannt gewesen

sein, welche die dogmatische Auffassung der ihm im Timäus vorliegenden Darstellung ausschloss.

Dagegen scheint ihn selbst dieses Problem schon frühe beschäftigt zu haben. Wir sehen aus zwei Bruchstücken, welche mit grösster Wahrscheinlichkeit dem ersten Buch seines Gesprächs über die Philosophie zugewiesen werden [12]), dass er sich bereits während seines ersten Aufenthalts in Athen, noch als Mitglied des platonischen Schülerkreises, mit aller Bestimmtheit nicht blos gegen den Untergang, sondern auch gegen die Entstehung der Welt erklärte. Seine Gründe für diese Behauptung hatte er ohne Zweifel mit jener dialektischen Gründlichkeit, an deren Spuren es schon in den Ueberbleibseln seiner Jugendschriften nicht fehlt, nach verschiedenen Seiten entwickelt; uns wird davon nur Einer mitgetheilt, der aber für sich allein schon entscheidet: dass die Vollkommenheit Gottes den Gedanken ausschliesse, als ob er jemals ohne eine Welt sein oder gewesen sein könnte. „Er erklärte die Welt,“ sagt der angebliche Philo, „für ungeworden und unvergänglich; und beschuldigte die entgegengesetzte Theorie einer schweren Gottlosigkeit, da sie meine, dieser grosse sichtbare Gott, der die Sonne und den Mond und das ganze Pantheon der Planeten und Fixsterne umfasst, sei nicht besser, als ein Werk menschlicher Hände.“ „Er hielt diese Ansicht für thöricht,“ schreibt Cicero, „denn die Welt sei nicht entstanden, da ein so herrliches Werk nicht erst durch einen neuen Entschluss in's Dasein gerufen worden sein könne; und ihr Bau sei andererseits so vollkommen, dass keine Gewalt eine Erschütterung und Veränderung zu bewirken, keine Zeitdauer eine Altersschwäche herbeizuführen vermöge, wodurch dieses schöne Ganze jemals zerstört werden könnte.“ So kurz diese Mittheilungen auch sind, so deutlich lassen sie doch den leitenden Gedanken des Philosophen und zugleich auch den Weg erkennen, auf dem sich ihm seine Lehre aus der platonischen herausbildete. Als den gewordenen, sinnlich wahrnehmbaren Gott hatte schon Plato den Kosmos bezeichnet [13]); er schon hatte erklärt, dass das Gefüge der Welt viel zu fest sei, um von einem andern, als seinem Urheber, wieder aufgelöst

werden zu können, und viel zu herrlich, als dass er es jemals könnte auflösen wollen[14]). Aristoteles wiederholt, wie wir so eben gehört haben, diese Sätze; aber er stellt die weitere Erwägung an, dass das gleiche, wie von der Zukunft, auch von der Vergangenheit gelten müsse, dass es der Gottheit gleich unwürdig, mit ihrer Güte und Vollkommenheit gleich unverträglich wäre, ihr herrliches Werk unendlich lang nicht zu schaffen, und es wieder zu zerstören. Wie es der alte Xenóphanes, nach Aristoteles' eigenem Bericht[15]), für ebenso gottlos erklärte, von einer Entstehung, wie von einem Tode der Götter zu reden, da man in dem einen wie in dem andern Fall ein Nichtsein der Götter annehme, so erhebt er selbst den Vorwurf der Gottlosigkeit nicht blos gegen die, welche ein Ende, sondern auch gegen die, welche einen Anfang der Welt, dieses sichtbaren Gottes, behaupten, ebendamit aber auch dem Urheber der Welt eine Veränderung in seinen Entschlüssen (*„novo consilio inito“*), ein unendlich langes Zögern im Hervorbringen des Besten (*„tam praeclari operis inceptio“*) schuldgeben.

In den wissenschaftlichen Lehrschriften aus den späteren Jahren des Philosophen, welche unsere Sammlung der aristotelischen Werke enthält, kommt diese Begründung der Lehre von der Ewigkeit der Welt zwar genau in dieser Form nicht vor; aber doch lässt sich der Grundgedanke derselben auch in der abstrakteren, streng metaphysischen Form, die seine Beweisführung jetzt annimmt, nicht verkennen. Es gehört hieher zunächst die Erörterung der Physik (VIII, 1) über die Anfangs- und Endlosigkeit der Bewegung. Die Bewegung, zeigt Aristoteles hier, müsse nothwendig eintreten, wenn das Bewegende und das Bewegte von der Beschaffenheit und in dem Verhältniss zu einander sind, unter deren Voraussetzung jenes bewegt und dieses bewegt wird; jedem Anfang einer Bewegung müsste daher eine andere vorangehen, durch welche die Bedingungen derselben herbeigeführt würden; ebenso aber nach dem Ende jeder Bewegung diejenige sich erhalten, durch die ihr ein Ende gemacht wurde[16]). Aber so weit auch diese Beweisführung von derjenigen abzuliegen scheint, welche die Ewigkeit der Welt aus

der Vollkommenheit Gottes erschliesst, so beruhen doch beide auf demselben Gedanken: dass mit der Ursache die in der Natur derselben liegenden Wirkungen nothwendig gegeben seien, dass wir daher die letzteren nicht auf irgend einen Zeitraum beschränken können, wenn wir uns die erstere ewig und unveränderlich zu denken genöthigt sind. Diese Wirkungen werden nun in der Physik erst unter dem ganz allgemeinen Begriff der Bewegung zusammengefasst; und in Folge davon wird hier auch erst so viel dargethan, dass überhaupt eine Bewegung, irgend eine Welt, immer vorhanden gewesen sein müsse und vorhanden sein werde. Dass dagegen unsere gegenwärtige Welt immer war und immer sein wird, wäre damit noch nicht erwiesen; denn die Ewigkeit der Bewegung verträgt sich (wie Aristoteles 250, b, 18 selbst bemerkt) auch mit der Annahme eines periodischen Wechsels von Weltbildung und Weltzerstörung, sobald man nur diesen nicht (mit Empedokles) durch Zeiten einer absoluten Ruhe unterbricht. Erst in den Büchern vom Himmel (I, 10—12) hat Aristoteles die Frage: „ob der Himmel ungeworden oder geworden, unvergänglich oder vergänglich ist," in dieser bestimmteren Gestalt wieder aufgenommen; und auch hier führt sich sein Beweis für den Satz, dass nichts, was entstanden ist, unvergänglich, und nichts, was nicht entstanden ist, vergänglich sein könne, auf den Gedanken zurück (den die formalistische Erörterung c. 12. 281, b, 2—283, a, 24 allerdings mehr verdunkelt als aufklärt), dass nur dasjenige einen Anfang seines Daseins haben könne, dessen Natur das Nichtsein zulässt, und nur das eine endlose Dauer, dessen Natur dasselbe ausschliesst; was aber nichtsein kann, sei nicht unvergänglich, und was unmöglich nichtsein kann, sei nicht entstanden [17]). Gegen Heraklit's und Empedokles' Annahme eines periodischen Wechsels von Weltentstehung und Weltbildung begnügt sich Aristoteles hier mit der Bemerkung (c. 10. 280, a, 11): diese Ansicht räume im Grunde die Ewigkeit der Welt ein und behaupte nur einen Wechsel ihrer Form. Er hätte sie aber gleichfalls mit dem Satze von der Unveränderlichkeit der letzten Ursache bekämpfen können. Da das erste Bewegende oder die Gottheit un-

veränderlich ist, muss sie auch immer dieselbe Einwirkung auf die Materie ausüben; denn „was dasselbe und von derselben Beschaffenheit ist, muss auch immer dasselbe bewirken“ [18]). In der Materie kann aber auch kein Grund dafür liegen, dass jene Einwirkung bald dieses bald das entgegengesetzte Ergebniss, bald die Bildung bald die Zerstörung der Welt herbeiführte; denn die Materie ist ja nach Aristoteles das eigenschaftslose Substrat; jeder Wechsel ihres Zustandes und jede Veränderung kann daher nur von der Form ausgehen, die ihr mitgetheilt oder entzogen wird. Aus der Unveränderlichkeit der obersten wirkenden Ursache folgt daher die ihres Verhältnisses zum Stoffe, und somit auch die der Welteinrichtung, welche die Folge dieses Verhältnisses ist. Und Aristoteles bemerkt auch wirklich gegen Empedokles, er behaupte wohl, dass ein Wechsel zwischen Vereinigung und Trennung der Elemente stattfinde, allein er gebe dafür keinen Grund an [19]). Das gleiche würde aber auch gegen Heraklit und überhaupt gegen jede Theorie gelten, welche nicht blos einzelne Theile der Welt sondern das Weltganze so durchgreifenden Veränderungen unterliegen lässt, wie jene Philosophen sie annahmen. Bei Aristoteles selbst freilich fielen ohne Zweifel für seine Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Weltgebäudes neben den spekulativen Gründen, die wir im bisherigen kennen gelernt haben, noch einige weitere Momente in's Gewicht: einmal der allgemeine Glaube der Menschheit, auf den er sich für die höhere Natur des Himmels und der Gestirne so gerne beruft [20]), und sodann die Thatsache, dass niemals, so weit menschliche Erinnerung reiche, in der Beschaffenheit des Himmels oder seiner Theile die mindeste Veränderung beobachtet worden sei [21]).

Wie wichtig aber diese Lehre für die ganze aristotelische Philosophie war, lässt sich leicht erkennen. Durch sie wurde Aristoteles der Aufgabe überhoben, mit der sich alle seine Vorgänger bis auf Plato herab vergeblich abgemüht hatten: die Weltentstehung zu erklären und zu beschreiben; und mit der Aufgabe selbst kamen für ihn alle jene willkürlichen, oft so abenteuerlichen Vermuthungen, jene ganze kosmologische Mythik

in Wegfall, zu welcher der Versuch, ein unlösbares Problem zu lösen, unvermeidlich hinführte. Er fragt nicht nach Vorgängen, von denen sich niemand eine Vorstellung machen kann, sondern nur nach dem, was uns als ein gegenwärtiges gegeben ist, seinem Zusammenhang, seinen Gesetzen und Ursachen; er will nicht wissen, wie die Maschine der Welt ursprünglich gebaut wurde, sondern nur aus welchen Theilen sie thatsächlich zusammengesetzt ist und in welcher Weise sie arbeitet. Es liegt am Tage, wie viel diese Begrenzung seiner Aufgabe dazu beitragen musste, ihn für die Naturerklärung auf den Boden der Erfahrung zu stellen, und Hypothesen, die an keiner Beobachtung geprüft werden können, ferne zu halten. Der Glaube an die Unveränderlichkeit und die unbedingte Geltung der Naturgesetze, der Grundsatz einer durchaus natürlichen Erklärung der Dinge, kommt in der Lehre von der Anfangs- und Endlosigkeit des Weltganzen zu seinem stärksten Ausdruck. Wer der Welt einen Anfang ihres Daseins beilegt, der muss wenigstens an diesem Einen entscheidenden Punkte den Zufall oder die Willkür eingreifen lassen, die er dann aber von dem weiteren Verlauf auszuschliessen kein Recht hat. Wer sie andererseits in jeder Beziehung aus natürlichen Ursachen hervorgehen lässt, der muss auch annehmen, sie sei immer aus ihnen hervorgegangen. Denn natürliche Ursachen sind nur solche, aus denen ihre Wirkung sich mit Nothwendigkeit ergibt; wie sie dann aber unendlich lange nicht eingetreten sein könnte, lässt sich nicht absehen. Seine Lehre von der Ewigkeit der Welt leistet daher dem Philosophen die erheblichsten Dienste.

Dieser Gewinn ist nun allerdings mit einer gewissen Beschränkung des wissenschaftlichen Gesichtskreises erkauft. Für die griechische Weltanschauung bedeutete die Ewigkeit der Welt die des scheinbaren Weltgebäudes, der Erde und der sie umkreisenden Sphären, deren oberste alle Gestirne ausser Mond, Sonne und Planeten in einer einzigen hohlen Fläche vereinigt. Wer daher mit Aristoteles die Ewigkeit der Welt annahm, für den war ebendamit allen jenen Untersuchungen über die Bildung der Erde und des Sonnensystems der Boden entzogen, welche dem Scharfsinn der

neueren Naturforscher ein so fruchtbares Feld dargeboten haben. Ebensowenig durfte ein solcher die Frage nach der ersten Entstehung des Menschen und der übrigen lebenden Wesen aufwerfen; denn es liess sich doch nicht annehmen, dass die Erde eine Ewigkeit hindurch ihrer Bewohner entbehrt habe, vollends wenn man mit Aristoteles im Menschen das Ziel und die Vollendung der irdischen Welt sah. Unser Philosoph behauptet daher mit der Ewigkeit der Welt auch die des Menschengeschlechts [22]); und muss er auch den verhältnissmässig jungen Ursprung der menschlichen Geistesbildung anerkennen, so findet er sich doch mit dieser Thatsache durch die ihm von Plato [23]) an die Hand gegebene Auskunft ab: die Menschheit werde von Zeit zu Zeit auf weiten Ländergebieten durch gewaltige Ueberschwemmungen, welche den grössten Theil der Bevölkerung vertilgen und die Städte mit ihrer Kultur zerstören, in den Rohzustand zurückgeworfen [24]). So gewiss aber dadurch der Blick des Philosophen und seiner Nachfolger von einigen wichtigen wissenschaftlichen Aufgaben abgelenkt wurde, so fraglich ist es doch, ob diess bei dem damaligen Stande des Wissens ein Nachtheil war. Denn so lange man mit den Grundgesetzen der Physik noch so unvollkommen bekannt war, von dem Sonnensystem und seinem Verhältniss zum Weltganzen noch so unrichtige Vorstellungen hatte, wie die Alten, konnte die kosmologische Frage weder richtig gestellt noch mit irgend einer Aussicht auf Erfolg beantwortet werden. Wer sie aufwarf, der fragte nicht nach dem Ursprung des kosmischen Systems, dem unser Planet angehört, sondern nach dem Ursprung des Ganzen, das sich unserer Beobachtung darbietet, bis zu den entferntesten Nebelflecken hinaus, und ob er ausser dieser Welt mit Demokrit und Epikur noch weitere Welten annahm oder nicht, das machte in dieser Beziehung keinen Unterschied; wer sie zu beantworten unternahm, der konnte willkürliche und den physikalischen Thatsachen widerstreitende Hypothesen, wie sie sich auch jene so reichlich erlauben, einfach desshalb nicht vermeiden, weil ihm die wichtigsten von diesen Thatsachen nicht bekannt waren. Ebensowenig liess sich erwarten, dass die Frage nach der Entstehung der organischen Wesen und des Menschen, von deren

wirklicher Beantwortung auch die heutige Wissenschaft noch so weit entfernt ist, eine irgend erhebliche Förderung in einer Zeit hätte finden können, die auch nach Aristoteles und trotz seiner bewunderungswürdigen Leistungen auf diesem Gebiete über die ersten Anfänge der Physiologie und vergleichenden Zoologie nicht hinaus kam. Weit mehr Aussicht auf Erfolg hatte die Untersuchung über die Entstehung und die erste Entwicklung der menschlichen Kultur, so wenig ihr auch schon ein umfassenderes geschichtliches und ethnographisches Wissen und eine vergleichende Sprachkunde zu Hülfe kam. Was ein Lucrez, in der Hauptsache wohl nach Epikur, in eingehender Erörterung hierüber bemerkt[25]), wird noch heute als eine verständige und durch gute Wahrscheinlichkeitsgründe gestützte Theorie anerkannt werden müssen. Aber da auch Aristoteles zugab, dass sich die Menschheit von Zeit zu Zeit immer auf's neue aus der Roheit zur Bildung emporarbeiten müsse, so stand seine Lehre von der Ewigkeit der Welt und des Menschengeschlechts dieser geschichtsphilosophischen Untersuchung nicht im Wege. Wir wissen vielmehr, dass gerade in der peripatetischen Schule jene kulturgeschichtlichen Studien mit Vorliebe getrieben wurden, deren Ergebnisse man in Schriften „über die Erfindungen" niederzulegen pflegte; wir sehen aus den Titeln und den Ueberbleibseln theophrastischer Schriften[26]), dass schon der erste Nachfolger des Aristoteles nicht blos über den Ursprung der technischen Erfindungen, auf denen alle menschliche Kultur ruht, sondern auch über die Anfänge und die erste Entwicklung des Götterglaubens und der Götterverehrung eingehende Untersuchungen angestellt hatte; und es ist nicht unwahrscheinlich, dass manches von dem, was uns in der Darstellung des Lucrez anzieht, schon von Epikur aus den Schriften dieses gelehrten und scharfsinnigen Peripatetikers entlehnt wurde.

Der geschichtliche Erfolg der Lehre über die Ewigkeit der Welt war ein durchschlagender. Zeno und Epikur liessen sich durch dieselbe allerdings nicht abhalten, theils zur heraklitischen theils zur atomistischen Ansicht zurückzugreifen. Aber für die übrigen Schulen erlangte sie eine massgebende Bedeutung. Nicht

blos die Peripatetiker hielten sich an sie, so weit wir wissen, ohne Ausnahme, und machten sich ihre Vertheidigung gegen die Stoiker zum Geschäft[27]), sondern auch unter den akademischen Zeitgenossen des Aristoteles wusste sich ihr, wie schon bemerkt wurde, Xenokrates (und vielleicht auch Speusippus) so wenig zu entziehen, dass er sie selbst bei Plato finden wollte. Ihm folgten darin später nicht wenige von den namhaftesten Platonikern: ein Krantor, Eudorus, Taurus, Albinus, und wohl noch viele, während andere allerdings widersprachen[28]). Die neupythagoreische Schule schloss sich in diesem Lehrstück, wie es scheint, allgemein an Aristoteles an[29]); und selbst von den Stoikern traten einzelne, wie Boëthus und Panätius, seiner Ansicht hinsichtlich der Frage über den Weltuntergang, wahrscheinlich aber auch in Betreff der Weltentstehung bei[30]). Im neuplatonischen System ohnedem bildet die Ewigkeit der Welt eine von den Unterscheidungslehren, über die noch im sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zwischen den Platonikern und ihren christlichen Gegnern lebhafte Verhandlungen stattfanden. Zeugnisse derselben sind uns in Philoponus' Schrift gegen Proklus und in den vielen gegen Philoponus gerichteten Stellen der Simplicianischen Commentare erhalten[31]). Aber auch durch den Sieg des christlichen Dogma wurde die aristotelische Lehre nur vorübergehend zurückgedrängt: selbst im Mittelalter taucht sie bei den kühneren unter den Epigonen des Neuplatonismus da und dort auf; um das Ende desselben bildet sie eine von den stehenden Anklagen gegen die strengeren Aristoteliker; und seit Spinoza von theilweise veränderten Voraussetzungen aus zu ihr zurückkehrte, hat sie in der neueren Weltanschauung so tiefe Wurzeln geschlagen, dass ein Schleiermacher den Versuch wagen konnte, sie sogar in die christliche Dogmatik einzuführen[32]).

Es war diess auch nicht etwa nur eine persönliche Meinung des grossen Theologen, eine von Spinoza entlehnte, mit dem Ganzen der heutigen Wissenschaft in keinem tieferen Zusammenhang stehende Bestimmung; und ebensowenig hat Strauss, als er Schleiermacher's Bedenken gegen einen Weltanfang mit grösserer

Entschiedenheit wiederholte[33]), damit nur aus Hegel's System eine, von diesem selbst freilich nicht beachtete, Folgerung gezogen. Sondern es lässt sich überhaupt kein Standpunkt denken, welcher sich der von Aristoteles zuerst ausgesprochenen Behauptung entziehen könnte, ohne die unerlässlichen Bedingungen jeder wissenschaftlichen Welterklärung zu verletzen. Wie man auch über den Werth und die Möglichkeit metaphysischer Untersuchungen urtheilen möge: darauf muss doch jeder achten, dass er sich von Voraussetzungen befreie, die ihn nachweisbar in unauflösliche Widersprüche verwickeln würden. Eine solche Voraussetzung ist aber die, dass nicht blos alle einzelnen Theile der Welt, bald in kürzeren bald in längeren Zeiträumen, entstehen und vergehen, sondern dass auch das Weltganze irgend einmal entstanden sei. Denn da nichts aus nichts wird, so setzt alles entstandene etwas voraus, durch das und aus dem es entstanden ist, eine Ursache, durch die es hervorgebracht wurde, die ihm daher nothwendig in ihrem Dasein vorangieng. Wäre nun diese Ursache der Welt gleichfalls entstanden, so würde sich für sie dieselbe Forderung wiederholen, und so fort, bis man schliesslich zu einer ersten, also einer ewigen und unentstandenen Ursache alles Seins käme: wobei es für die vorliegende Frage gleichgültig ist, ob man sich diese selbst als eine streng einheitliche vorstellt, oder sie aus vielen Einzelwesen, Atomen u. s. w. bestehen lässt. Nimmt man daher eine Entstehung der Welt an, so kann man den letzten Grund ihrer Entstehung nur in etwas ewigem suchen, das der Welt als ihre Ursache vorangieng. Da nun aber die Welt selbst doch entstanden sein soll, müsste diejenige Wirksamkeit jener Ursache, deren Folge die Entstehung der Welt war, erst in einem bestimmten Zeitpunkt begonnen haben; denn wenn sie anfangslos war, gab es nie einen Zeitpunkt, in dem sie nicht seit Ewigkeit wirkte und somit auch alles, was sie in der längsten Zeit hervorbringen konnte, bereits hervorgebracht hatte. Und dieser Schlussfolgerung lässt sich auch nicht dadurch entgehen, dass man sagt: jene Wirksamkeit sei zwar anfangs- und zeitlos, die Welt dagegen, als ihr Erzeugniss, habe einen Anfang, und mit

ihr sei auch die Zeit erst entstanden. Denn wo eine Wirksamkeit ist, da ist auch ein Geschehen, und somit eine Veränderung; wo aber eine Veränderung ist, da ist auch der Unterschied des Früheren und des Späteren, also ein Zeitverhältniss. Die Gesetze, nach denen eine Ursache wirkt, können unveränderlich und insofern zeitlos sein, aber die von ihr bewirkten Vorgänge fallen auch dann nothwendig in die Zeit, wenn die Art ihres Wirkens während seiner ganzen Dauer sich gleich bleibt; und da nun eine Wirksamkeit, die nichts bewirkte, eine sich selbst widersprechende Vorstellung ist, so ist es auch die Annahme, dass eine ewige Wirksamkeit irgend einmal angefangen habe, sich in einem zeitlichen Geschehen zu äussern. Wer andererseits einen Anfang der Welt behauptet, der behauptet ebendamit, dass mit der Weltentstehung ein Zustand eingetreten sei, der vorher nicht vorhanden war, er unterscheidet also zwei Zeiträume, die durch den Zeitpunkt der Weltentstehung gegen einander abgegrenzt sind: alles, was einen Anfang hat, fängt in der Zeit an, die Zeit als solche dagegen fängt nie an, ein Anfang derselben ist eine Vorstellung, die sich selbst aufhebt. So wenig es daher eine Wirksamkeit geben kann, die dem zeitlichen Dasein vorangienge, ebensowenig kann es einen Anfang der Zeit geben; und es ist nur eine leere und nichtige Ausflucht, wenn man sich den Folgerungen, die sich aus der Annahme einer Weltentstehung ergeben, mit so widerspruchsvollen Begriffen zu entziehen versucht.

Liesse sich aber diese Annahme nur durch die Voraussetzung retten, dass die Ursache der Welt zwar an sich selbst anfangslos sei, ihre weltbildende Wirksamkeit jedoch erst in einem bestimmten Zeitpunkte begonnen habe, so zeigt sich eben dieses gleich undenkbar, welche nähere Vorstellung man sich nun von jener Ursache machen mag. Ob man sie sich materiell denkt oder immateriell, oder ob man dem stofflichen Princip ein immaterielles bewegendes zur Seite stellt; ob man ferner nur einen einzigen Urstoff annimmt, oder eine bestimmte Anzahl elementarischer Grundstoffe oder die zahllose Menge der Atome, ob ebenso nur Eine Urkraft oder mehrere, vielleicht sogar entgegen-

gesetzte und sich widerstrebende; ob man endlich die Welt durch die blosse Gestaltung und Umbildung eines präexistirenden Stoffes oder durch eine Schöpfung entstehen lässt, die auch schon ihren Stoff selbst erst hervorbringt: immer ist nur einer von zwei Fällen möglich. Die Thätigkeit, welche die Entstehung der Welt bewirkte, gieng entweder aus der Natur der Weltursache (bzw. der Weltursachen) als eine nothwendige Folge derselben hervor, oder sie war das Werk ihres Willens; denn was sonst allein noch übrig bliebe, sie auf den Zufall zurückzuführen, das hiesse jeder vernünftigen Betrachtung der Dinge den Abschied geben. In dem ersten von jenen zwei Fällen liegt nun am Tage, dass die Welt, wenn sie aus der Natur der weltbildenden Kräfte mit Nothwendigkeit hervorgeht, ebensowenig einen zeitlichen Anfang haben kann, wie diese selbst; denn wenn eine Ursache mit Nothwendigkeit wirkt, kann sie nie ohne diese Wirkung gewesen sein; und wenn nun aus der letzteren in irgend einer denkbaren Zeit ein bestimmtes Erzeugniss hervorgeht, so muss es, die Ursache als anfangslos gesetzt, jederzeit aus ihr hervorgegangen sein, da man sonst in den oben berührten Widerspruch geriethe, von dem, was der Voraussetzung nach in einer endlichen Zeit geschehen muss, zu behaupten, dass es in einer unendlichen Zeit nicht geschehen sei. Gesetzt z. B. die letzten Bestandtheile der Welt seien Atome, oder wenn man lieber will, Monaden, dieselben seien ferner so beschaffen und stehen zu einander in einem solchen Verhältniss, dass sich aus ihnen nach Ablauf eines bestimmten Zeitraums diese unsere Welt bilden musste, so könnte diese Weltbildung nur dann einen zeitlichen Anfang gehabt haben, wenn jene Atome oder Monaden selbst einen hatten; sind sie dagegen ewig, so hat es nie einen Zeitpunkt gegeben, in dem sie nicht von Ewigkeit her zur Bildung einer Welt zusammenwirkten, und somit auch nie einen, in welchem die zur Weltbildung erforderliche Zeit, möchte man diese auch noch so gross annehmen, nicht bereits abgelaufen war, in dem die aus ihnen gebildete Welt nicht bereits bestand. Und das gleiche ergibt sich, wie man leicht sieht, bei jeder möglichen Annahme über die letzten Gründe der Welt, wenn dieselbe einerseits diese

Gründe selbst anfangslos setzt und andererseits die Welt aus ihnen nach bestimmten Gesetzen hervorgehen lässt.

Anders scheint es sich zu verhalten, wenn man sie auf einen weltschöpferischen Willen zurückführt. Wie wir unsere Entschlüsse erst im Lauf unseres Lebens fassen, und ihre Ausführung auch nachdem sie gefasst sind oft noch lange verschieben, so konnte, scheint es, auch der Entschluss zur Weltschöpfung von dem Welturheber irgend einmal im Laufe der Zeit gefasst und verwirklicht werden. Dieser Schein löst sich jedoch sofort auf, wenn man sich die Bedingungen klar macht, unter denen diess geschehen sein müsste. Zunächst nämlich liegt am Tage, dass es nur die Gottheit sein konnte, deren Wille die Welt in's Dasein rief. Denn da die Welt die Gesammtheit aller endlichen Wesen in sich befasst, so kann der, welcher eine Entstehung der Welt annimmt, als ihre Ursache ihr nur das unendliche Wesen vorangehen lassen, das als solches blos Eines sein kann; wie ja auch der einheitliche Zusammenhang des Weltganzen die Einheit seines letzten Grundes unbedingt fordert[34]). Der Wille der Gottheit kann aber nicht anders als schlechthin vollkommen und frei von allem dem gedacht werden, was wir Menschen als einen Mangel unseres Willens empfinden. Wenn das menschliche Wollen sich aus vielen aufeinanderfolgenden Akten von ungleicher und veränderlicher Beschaffenheit zusammensetzt, muss das göttliche Eine ewige unwandelbare Thätigkeit sein; wenn jenes das richtige unterlassen und verkehrtes erstreben kann, so kann sich dieses nur auf das beste und vollkommenste richten; wenn sich jenes theils durch äusseren Widerstand theils durch seine eigene Schwäche nicht selten an der Ausführung seiner Beschlüsse verhindert oder zum Aufschub derselben genöthigt sieht, gibt es nichts, was dieses verhindern könnte, seine Absichten, sobald es nur will, vollständig zu verwirklichen. Gleich aus der ersten von diesen Bestimmungen folgt nun, dass die Gottheit den Entschluss, eine Welt zu schaffen, nicht erst in dem Zeitpunkt, in dem er ausgeführt wurde, oder überhaupt in einem bestimmten Zeitpunkt gefasst haben könnte, dass ihr derselbe vielmehr von Ewigkeit her feststehen musste, da ja sonst ihr Wille dem gleichen

Wechsel und der gleichen Veränderlichkeit unterliegen würde, wie der menschliche. Die Vertheidiger eines Weltanfangs pflegen diess auch einzuräumen, aber sie glauben ihrem Standpunkt dadurch nichts zu vergeben: die Weltschöpfung, sagen sie, sei von Anfang an in dem ewigen Rathschluss Gottes enthalten gewesen, aber durch denselben sei zugleich auch festgestellt worden, dass sie erst in einem bestimmten Zeitpunkt, und in welchem sie eintreten solle. Allein mit dieser Wendung ist die Schwierigkeit nicht beseitigt, sondern nur auf einen anderen Punkt verlegt: wir können nicht mehr fragen, wie sich das Fassen eines neuen Entschlusses mit der Unwandelbarkeit Gottes vertrage, um so mehr aber, wie sich mit derselben der Uebergang vom blossen Wollen zum Wirken und die lange Unwirksamkeit des von Ewigkeit her gefassten Beschlusses verträgt. Jener Uebergang ist schon ganz im allgemeinen betrachtet, und vorläufig noch abgesehen von dem näheren Inhalt des Willens, um dessen Ausführung es sich handelt, mit dem Begriff eines ewigen und unveränderlichen, jederzeit gleichsehr in sich vollendeten Wesens unvereinbar. Denn ein solches kann keinen Wechsel seiner inneren Zustände erfahren, es kann somit auch kein Unterschied des früheren und späteren in ihm sein, es lebt nicht in der Zeit, sondern ausser derselben, so dass der ganze Inhalt seines Bewusstseins ihm beständig gleich gegenwärtig ist. Diess wäre aber offenbar nicht der Fall, wenn sein auf die Welt gerichteter Wille erst von einem bestimmten Zeitpunkt an sich verwirklichte; sondern dasselbe, was bis dahin als ein unausgeführtes Wollen in ihm gewesen wäre, wäre jetzt in ihm als ein ausgeführtes, der Inhalt seines Selbstbewusstseins hätte sich verändert, sein Leben sich in zwei aufeinanderfolgende Perioden, die vor der Weltschöpfung und die nach derselben, und somit in eine Zeitreihe auseinandergelegt. Und es hilft nichts, sich hiegegen darauf zu berufen, dass für Gott auch das Vergangene und Zukünftige ein Gegenwärtiges, die erst zu schaffende Welt, bei der Unfehlbarkeit ihrer Verwirklichung, ebenso gut ein Gegenstand der lebendigsten Anschauung sei, wie die geschaffene. Denn da es undenkbar ist, dass Gott sich die Dinge anders vorstelle, als sie sind, so

kann die Welt, die erst geschaffen werden soll, seinem Denken unmöglich genau in derselben Weise gegenwärtig sein, wie die geschaffene, sondern jene nur als eine, welche sein wird, diese als eine, welche ist; es kann aber ebendamit auch sein noch unausgeführter, auf die Hervorbringung einer zukünftigen Welt bezüglicher Wille unmöglich derselbe sein, wie der, welcher die schon vorhandene zum Gegenstand hat. Der Uebergang vom Beschluss zur Ausführung steht mit dem Begriff eines absoluten Willens in keinem geringeren Widerspruch als der Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen; denn durch den einen wie durch den andern würde derselbe einer Veränderung und einem Zeitverhältniss unterworfen, während er doch als absoluter nur ewig und unveränderlich sein kann.

Es stellt sich diess noch klarer heraus, wenn wir fragen, was denn den göttlichen Willen bewogen haben könnte, die Hervorbringung der Welt auf einen bestimmten Zeitpunkt zu vertagen, wenn sie doch von Ewigkeit her beschlossen, und wenn sie, wie wir annehmen müssen, in der Weisheit und Güte Gottes begründet war; denn willkürliche, von keinen Vernunftgründen geleitete Beschlüsse kann man doch bei dem schlechthin vollkommenen Wesen am wenigsten voraussetzen. Ebensowenig aber kann man sich dieser Frage mit der Berufung auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse entziehen. Die Erinnerung an die Schranken des menschlichen Wissens und an die verborgenen Gründe vieler Ereignisse ist durchaus am Platze, wenn wir erst wissen, dass etwas im göttlichen Rathschluss begründet ist, d. h. wenn es sich darum handelt, uns in das thatsächlich gegebene zu finden, und es mit der Ueberzeugung von der Vernünftigkeit des Weltlaufs auszugleichen: aber sie ist eine Ausflucht der Trägheit und nicht mehr, wenn das thatsächliche erst ausgemittelt, die Meinungen der Menschen darüber geprüft werden sollen. Nur in dem letzteren Fall befinden wir uns aber bei der gegenwärtigen Erörterung. Wäre es erwiesen, dass die Welt einen Anfang in der Zeit gehabt hat, so könnte man sagen, wir müssen diese Thatsache annehmen, wenn wir sie uns auch nicht zu erklären wissen. Soll dagegen erst unter-

sucht werden, ob die Welt einen Anfang gehabt haben kann, so darf der, welcher diess behauptet, sich der Aufgabe, die wissenschaftliche Möglichkeit seiner Annahme nachzuweisen, nicht unter dem Vorwand entziehen, dass dieser Nachweis das menschliche Erkenntnissvermögen übersteige. Denn die Frage, um die es sich hier handelt, ist lediglich die: ob die Hypothese eines Weltanfangs mit Bestimmungen über die Gottheit, welche von den Anhängern jener Hypothese selbst als richtig anerkannt werden, logisch vereinbar ist oder nicht. Und diese Frage ist keine so transcendente, dass sie sich nicht beantworten liesse. Die Antwort auf dieselbe kann aber allerdings, wie mir scheint, nur verneinend ausfallen.

Wenn nämlich ein willkürliches Handeln bei der Gottheit, wie bemerkt, undenkbar ist, und somit jeder Rathschluss derselben, und vollends ein Rathschluss wie der der Weltschöpfung, einen ihrer würdigen Grund und Zweck haben muss, so kann dieser entweder in Gott selbst oder ausser ihm gesucht werden. Jenes geschieht, wenn man mit manchen Theologen und Philosophen annimmt, Gott habe die Welt desshalb geschaffen, weil er ihrer zur Vollkommenheit seines eigenen Daseins bedurfte, weil er sich in ihr ein Anderes gegenüberstellen musste, um zu seiner eigenen Vollendung, seinem Selbstbewusstsein und seiner Persönlichkeit zu gelangen; dieses, wenn man den Zweck und Beweggrund der Schöpfung in der Glückseligkeit der Geschöpfe oder in der Schönheit und Vollkommenheit der Welt sieht. Allein weder die eine noch die andere von diesen Zweckbestimmungen erlaubt es bei folgerichtigem Denken, der Welt einen zeitlichen Anfang zuzuschreiben. Konnte Gott ohne eine Welt nicht das sein, was er seinem Begriffe nach sein muss, das absolute, schlechthin vollkommene Wesen, so versteht es sich von selbst, dass er nie ohne Welt sein konnte, da er nie etwas anderes sein konnte als das, was er ist. Die Vorstellung einer Entwicklung Gottes vermittelst der Weltschöpfung, einer anfänglichen, erst nach unendlich langer Dauer beseitigten Unvollkommenheit dessen, was nur als das absolut vollkommene gedacht werden kann[35]), ist ein so unmittelbarer und augenscheinlicher Widerspruch, dass man kaum begreift, wie noch ein Schelling

denselben auf sich nehmen mochte; und dieser Widerspruch tritt noch unverhüllter an's Licht, wenn uns die „Philosophie des Unbewussten", mit einer pessimistischen Wendung und einer karikirenden Vergröberung dessen, was Schelling gesagt hatte, in dem phantastischen Stil gnostischer und manichäischer Mythologie erzählt, wie der ausserweltliche absolut vorstellungslose und blinde Wille, nachdem er einmal aus seiner reinen Potentialität herausgetreten war, sich von der Qual seiner eigenen Leerheit nur durch die Erzeugung einer Welt zu befreien vermocht habe, die zwar von allem, was er machen konnte, das beste, aber doch immer noch schlecht genug sei, um ihr baldigstes Verschwinden auf's dringendste wünschen zu lassen. Auf diesem Wege lässt sich daher zu keinem Anfang der Welt, sondern nur zu der Annahme ihrer Anfangslosigkeit kommen. Aber auch die gewöhnliche Vorstellung, nach welcher der Grund der Weltschöpfung in der Rücksicht auf die Geschöpfe lag, führt bei genauerer Untersuchung zu dem gleichen Ergebniss. Gott, sagt man, habe die Welt geschaffen, um seine eigene Vollkommenheit in der seines Werkes zu offenbaren. Aber hatte diese Offenbarung ihre Gründe oder nicht? war es besser, dass eine Welt entstand oder dass Gott ohne Welt für sich allein blieb? denn dass beides gleich gut gewesen wäre, ist undenkbar, da die Gottheit doch am allerwenigsten thun wird, was kein verständiger Mensch thut, eine Entscheidung von unermesslicher Bedeutung ohne sachliche Gründe zu treffen. War es aber besser, wenn sich Gott in einer Welt offenbarte, so muss diess auch immer das bessere gewesen sein; und da Gott seiner Natur nach nur das Beste thun kann, so kann er nie gewesen sein, ohne sich in einer Welt zu offenbaren. Und das gleiche gilt von dem Satze: Gott habe die Welt aus Güte geschaffen, der Zweck der Schöpfung sei die Glückseligkeit der Geschöpfe. Da Gott immer gleich gütig war, muss er diesen Zweck auch immer gleichsehr gewollt haben; wenn er ihn aber wollte, gab es nichts, was ihn an seiner Ausführung hindern konnte; es kann mithin keinen Zeitpunkt gegeben haben, in dem er ohne Welt war. Es macht mit Einem Wort im Ergebniss keinen Unterschied, ob man die

Entstehung der Welt aus dem Wesen oder aus dem Willen Gottes herleitet; denn da dieser Wille ein absoluter ist, kann er nur das enthalten, er muss aber auch nothwendig alles das enthalten, was durch das Wesen des Wollenden gefordert ist. Die moralische und die metaphysische Nothwendigkeit fallen daher hier zusammen, und so wenig es denkbar ist, dass Gott jemals ohne die Eigenschaften war, die sein Wesen bezeichnen, so undenkbar ist es auch, dass er jemals ohne die Wirksamkeit war, in der es sich äussert[36]).

Aber verwickeln wir uns mit diesem Ergebniss nicht gleichfalls in einen Widerspruch, welcher diese ganze Untersuchung unmöglich zu machen droht? Kant hat diess bekanntlich behauptet. Wenn die Welt keinen Anfang hätte, sagt er[37]), so müsste bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen, eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Zustände verflossen sein. Diess sei aber unmöglich, da die Unendlichkeit einer Reihe gerade darin bestehe, dass sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann. Da aber Kant andererseits in der Annahme einer Weltentstehung keine geringeren Schwierigkeiten findet, so dient ihm diese Antinomie, wie die „kosmologischen Antinomieen" überhaupt, zur entscheidenden Bestätigung der Ueberzeugung, dass Raum und Zeit nicht den Dingen selbst zukommen, sondern nur Formen seien, unter denen wir die Dinge anschauen. Allein dieser Ausweg ist uns, wie ich schon anderswo[38]) gezeigt habe, durch die Erwägung abgeschnitten, dass weder die Veränderung unserer Vorstellungen noch die der Objekte, durch deren Einwirkung unsere Wahrnehmungen hervorgerufen werden, sich für einen blossen Schein halten lässt; ist aber die Veränderung etwas reales, nicht blos unserer subjektiven Auffassung der Dinge angehöriges, so muss das gleiche auch von der Zeit gelten, da keine Veränderung anders als in der Zeit vor sich gehen kann, diese daher mit jener unmittelbar gegeben ist. Wir können uns mithin der Frage nicht entziehen, ob und wie sich der Widerspruch beseitigen lässt, über den Kant nur durch eine für uns unannehmbare Auskunft wegzukommen wusste.

Nun beruht dieser Widerspruch darauf, dass bei der Läugnung eines Weltanfangs etwas als wirklich gesetzt zu werden scheint, was seinem Begriff nach unmöglich ist: eine Ewigkeit, die abgelaufen, eine in keiner Zeit zu vollendende Reihe, die mit einem bestimmten Zeitpunkt vollendet wäre. Aber ist es richtig, dass wir eine solche Reihe erhalten, wenn die Welt anfangslos ist? Eine Reihe ist nur da, wo von einem bestimmten Anfangspunkt successiv zu anderen Punkten fortgegangen wird; die Reihe ist vollendet, wenn bei diesem Fortgang ein letztes erreicht wird. Gibt es dagegen kein erstes, mit dem angefangen werden könnte, so entsteht auch keine Reihe. So wenig man daher sagen kann, wenn die Welt endlos ist, werde vom gegenwärtigen Zeitpunkt an eine unendliche Zeitreihe ablaufen, ebensowenig kann man sagen, wenn sie anfangslos ist, so sei bis zur Gegenwart eine solche abgelaufen; wie vielmehr bei jener Behauptung in dem Begriff des „Ablaufens" die Vorstellung eines dereinstigen Weltendes eingeschwärzt würde, so wird bei dieser die Vorstellung eines Weltanfangs eingeschwärzt, die sich dann freilich mit der vorausgesetzten Anfangslosigkeit der Welt nicht verträgt. Soll die Welt wirklich als anfangs- und endlos gedacht werden, so muss man die Zeitvorstellung überhaupt von ihr ferne halten; und man kann diess, ohne die Zeit desshalb zu einer blos subjektiven Vorstellungsform zu machen. In der Zeit ist, was sich verändert, wo dagegen keine Veränderung stattfindet, da ist auch kein Unterschied des Früheren und des Späteren und somit kein zeitlicher Verlauf. Denn wie uns die Anschauung der Zeit nur aus der Wahrnehmung der Veränderungen entsteht, die sich in uns und ausser uns vollziehen[39]), so ist auch der Begriff derselben durch den der Veränderung bedingt, und wenn sie Aristoteles als „die Zahl der Bewegung hinsichtlich des Früher und Später" definirte[40]), so wird daran jedenfalls so viel richtig sein, dass die Zeit nur ein Verhältniss bezeichnet, welches bei der Veränderung der Dinge und ihrer Zustände eintritt, dass dagegen auf dasjenige, was keiner Veränderung unterliegt, Zeitbestimmungen überhaupt keine Anwendung finden. Nur das

Veränderliche ist in der Zeit, das Unveränderliche zeitlos und ewig: veränderlich und zeitlich, unveränderlich und ewig besagen in der Sache dasselbe. Nun folgt aber aus denselben Gründen, welche die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt darthun, auch ihre Unveränderlichkeit. Denn wenn es weder eine Zeit gegeben haben kann, in der keine Welt war, noch in Zukunft eine geben kann, in der keine Welt ist, weil ihr Dasein aus der Natur ihrer Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgeht, so gilt genau das gleiche auch von der Annahme, dass die Welt als Ganzes jemals anders gewesen sei oder sein werde, als sie gegenwärtig ist. Alle ihre Theile sind allerdings einer fortwährenden Veränderung unterworfen, wie sie auch alle, die einen in längeren, die andern in kürzeren Zeiträumen, entstehen und vergehen. Aber so wenig man aus dieser Beschaffenheit der Dinge in der Welt schliessen kann, dass auch das Weltganze entstanden sei und seiner Zeit wieder untergehen werde, ebensowenig kann man desshalb, weil alles einzelne in der Welt veränderlich ist, das Ganze gleichfalls dafür erklären. Wenn vielmehr die Welt (nach der S. 16 erörterten Annahme) desshalb anfangslos ist, weil sie als ein nothwendiges Erzeugniss gewisser Ursachen von diesen immer hervorgebracht werden musste, so kann sie auch immer nur als dieselbe hervorgebracht worden sein und hervorgebracht werden; denn aus den gleichen, nach unabänderlichen Gesetzen wirkenden Ursachen können immer nur die gleichen Wirkungen hervorgehen, und wenn zu diesen Wirkungen auch der Wechsel der Einzelerscheinungen gehört, muss auch dieser Wechsel selbst immer in der gleichen Weise erfolgen, so lange die Ursachen, die ihn hervorrufen, sich nicht ändern. Wie könnten aber die letzten Ursachen alles Daseienden sich ändern, da sie eben als die letzten nichts ausser sich haben, was ihre Wirkung durchkreuzen, abschwächen oder von ihrem Ziel ablenken könnte? Zu dem gleichen Ergebniss kommt man aber auch unter der (S. 17 ff. besprochenen) Voraussetzung, dass die Welt das Werk eines schöpferischen Willens sei. Denn wie es der Vollkommenheit dieses Willens widerstreitet, dass er es jemals unterlassen hätte oder jemals aufhörte,

schöpferisch zu wirken, so würde ihr die Vorstellung nicht weniger widerstreiten, dass er jemals etwas anderes hervorbringe oder hervorgebracht habe, als das beste, was er überhaupt hervorbringen kann. Das beste kann aber in jedem gegebenen Falle nur Eines, und dieses muss immer dasselbe sein; denn auch bei dieser Voraussetzung lässt sich nichts denken, was den weltschöpferischen Willen bestimmen könnte, seinen Weltplan im weiteren Verlaufe zu ändern, da es ja nichts gibt, was von ihm unabhängig, was nicht von Anfang an in den Weltplan aufgenommen und erst dadurch überhaupt existenzfähig wäre. So ruhelos daher auch die Veränderung ist, der alles in der Welt unterliegt, so kann sie doch immer nur die einzelnen Theile der Welt betreffen: diese entstehen und vergehen, ändern ihren Zustand und gehen in einander über. Das Ganze dagegen, welches diese veränderlichen Theile in sich befasst, bleibt als solches unverändert. Denn eine Veränderung seines Zustands könnte nur dadurch bewirkt werden, dass neue Bestandtheile und Kräfte in dasselbe einträten oder die vorhandenen neue Verbindungen eingiengen. Aber jenes ist nach allem, was bisher auseinandergesetzt wurde, undenkbar: so wenig die Welt jemals nicht gewesen sein kann, so wenig kann ihr auch jemals etwas zur Vollständigkeit ihres Daseins gehöriges gefehlt haben, um erst nach unendlicher Zeit durch den Zufall oder durch ein grundloses Wollen aus dem Nichts hervorgerufen zu werden. Auch das andere lässt sich aber aus ähnlichen Gründen nicht annehmen. Denn wenn alle in der Welt wirkenden Kräfte von Ewigkeit her in ihr lagen, müssen sie auch von Ewigkeit her alles, was zu wirken in ihrer Natur liegt, gewirkt haben. Das Gesammtergebniss ihrer Wirkungen muss daher immer gleichsehr vorhanden gewesen sein, und wie sehr auch die Zustände wechseln, in denen die einzelnen Theile der Welt sich befinden, so müssen doch sie alle gegen einander so abgewogen sein, dass das Gleichgewicht des Ganzen nicht dadurch gestört wird, ihre in sich kreisende Bewegung seiner Ruhe und Unveränderlichkeit keinen Abbruch thut. Auf das Unveränderliche sind aber, wie gesagt, Zeitbestimmungen überhaupt nicht anwendbar; und man

kann desshalb auch nicht sagen, wenn die Welt anfangslos sei, müsste bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Zeit von unendlicher Dauer verflossen sein. Eine Zeit verfliesst vielmehr nur, wo sich etwas verändert; jede Veränderung aber hat einen Anfang und ein Ende, sie vollzieht sich somit in einer endlichen Zeit, und dabei bleibt es auch, wenn wir eine noch so grosse Reihe einzelner, an bestimmten Theilen der Welt sich vollziehender Veränderungen zusammenfassen. Versuchen wir es dagegen, die sämmtlichen Zustände des Weltganzen, die bis jetzt aufeinandergefolgt seien oder noch aufeinanderfolgen werden, zu einer Reihe zusammenzufassen, so versuchen wir etwas an sich selbst unmögliches, denn dieses Ganze durchläuft überhaupt keine solche Reihe, sondern es ist ewig in demselben Zustand. Ebensowenig aber lassen sich — und so weit hat Kant Recht — die sämmtlichen Veränderungen, welche die einzelnen Theile der Welt erfahren haben und noch erfahren werden, durch schrittweise Aneinanderreihung der einzelnen summiren, denn eine unendliche Reihe kann nie zum Abschluss gebracht werden; wenn es vielmehr ein Denken gibt, dem sie alle gegenwärtig sind, so müssen sie diess nicht nacheinander, sondern zugleich, nicht unter der Form der Zeit, sondern unter der der Ewigkeit sein, und jenes Denken selbst muss, wie diess seit Plotin in Betreff des göttlichen Denkens zu geschehen pflegt, als ein intuitives, nicht als diskursives bestimmt werden.

Aus allem diesem geht nun hervor, dass nicht blos an eine Entwicklung Gottes in der Welt (worüber S. 20 f.), sondern auch an eine Entwicklung der Welt selbst, eine allmähliche Vervollkommnung derselben, nicht gedacht werden kann. Jede Entwicklung hat einen Anfang, von dem sie ausgeht, und ein Ziel, zu dem sie hinführt; wo kein Anfang ist, kann auch kein Fortgang sein und zu keinem Ziel hingestrebt werden, da dieses Ziel in der unendlichen Zeit immer schon erreicht sein müsste, wie langsam man sich auch die Entwicklung denken möchte. Jede Entwicklung ist eine Veränderung; kann die Welt als Ganzes betrachtet so wenig, wie ihre Ursache, sich ändern, so kann sie sich auch nicht entwickeln. Wer vollends mit Kant

die Idealität der Zeit behauptet, der kann nicht zugleich eine Entwicklung der Welt annehmen, in der jede Stufe ein bedingender Grund der nächsten ist[41]), ohne sich in den Widerspruch zu verwickeln, dass das, was nur als aufeinanderfolgend gedacht werden kann, doch in Wahrheit kein aufeinanderfolgendes sein soll.

So wenig, wie ein Anfang, kann ferner ein Ende des Weltganzen angenommen werden: weder in dem Sinn, dass seine Substanz selbst aufhörte, noch in dem, dass eine durchgreifende Veränderung des gesammten Weltzustandes alle Weltkörper zu Einer Masse vereinigte oder die Bewegung in der Welt zum Stillstand brächte. Wenn es die Natur der Ursachen, deren Erzeugniss die Welt ist, mit sich brächte, dass ein solcher Erfolg in irgend einer Zeit einträte, wie lang man sich diese auch denken mag, so müsste er in der unendlichen Zeit, während der die Welt besteht, längst eingetreten sein. Aber wie lässt es sich denken, dass die letzten Gründe, oder vielmehr der letzte Grund alles Seins, welcher als der letzte ewig und unveränderlich sein muss, jemals anders wirken könnte, als die Nothwendigkeit seines Wesens diess mit sich bringt? Dass er bald eine Welt schaffe bald durch Einstellung seines schöpferischen Wirkens sie wieder vernichte? Dass zur Zeit zwar seine Kraft sich in einer Vielheit von Einzelwesen, einer unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Bewegung und Wechselwirkung zur Erscheinung bringe, dass aber auch irgend einmal eine Zeit kommen könne oder gar kommen müsse, in der diese Art seiner Offenbarung einer anderen Platz mache? Jede derartige Vorstellung erscheint unvollziehbar, sobald man sich erinnert, dass es sich hier nicht um ein veränderliches Verhältniss partieller Ursachen handelt, aus dem selbstverständlich auch veränderliche Wirkungen hervorgehen, sondern um die unendliche Ursache alles Endlichen, deren Wirkungsweise ebenso unwandelbar sein muss, wie ihr Wesen. Wenn es in der Natur dieser ihrer Wirksamkeit liegt, dass sie eine Vielheit in lebendiger Wechselwirkung stehender Einzelwesen hervorbringe, so wird freilich jedes von diesen sich verändern, und alles, was aus ihnen zusammengesetzt ist, bald in

längeren bald in kürzeren Zeiträumen entstehen und vergehen. Aber diese Veränderung betrifft eben nur die Einzelwesen als solche; das Ganze dagegen, das sie alle umfasst, muss nothwendig immer dasselbe in dem rastlosen Wechsel seiner Theile sich unverändert erhaltende System sein, da eine Veränderung desselben (wie in einem analogen Fall schon S. 15 ff. gezeigt wurde) uns nöthigen würde, die Wandelbarkeit und den Wechsel auch in das Wirken, und in Folge davon in das Wesen der letzten Ursache zu übertragen. Wenn daher aus einer naturwissenschaftlichen Theorie, die an sich selbst zu den glänzendsten und eingreifendsten Entdeckungen unseres Jahrhunderts gehört, die Folgerung abgeleitet worden ist, dass einmal nach vollkommener Ausgleichung aller Wärmeunterschiede die Bewegung im Universum erlöschen werde, so lässt sich mit grösster Sicherheit behaupten, es müssen hiebei wesentliche Elemente der kosmischen Processe ausser Rechnung gelassen sein, gesetzt auch wir seien nicht im Stande und werden vielleicht niemals im Stande sein, diese Elemente näher nachzuweisen: könnte ein solcher Stillstand alles Weltlebens überhaupt eintreten, so müsste er schon vor unvordenklicher Zeit eingetreten sein, oder es hätte vielmehr gar nie zu einer Bewegung in der Welt kommen können; denn im Ewigen ist, wie ARISTOTELES sagt[42]), zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen kein Unterschied, weil eben beides von Ewigkeit her mit Nothwendigkeit aus seinem Wesen hervorgeht.

Noch eine dritte Folgerung ergibt sich aber aus der Lehre von der Ewigkeit der Welt, welche ich zwar auch früher schon besprochen habe[43]), auf die ich aber desshalb noch einmal zurückkommen will, weil sie fortwährend viel zu wenig beachtet wird. Bei der Untersuchung der Frage, ob die Welt als das Werk blind wirkender Ursachen oder einer von Zweckbegriffen geleiteten Thätigkeit zu betrachten, ob sie mechanisch oder teleologisch zu erklären sei, gehen nicht allein solche, deren Schöpfungsbegriff diess erlaubt, sondern auch Naturforscher und Philosophen, deren allgemeine Voraussetzungen es verbieten würden, sehr häufig so zu Werke, als ob es sich dabei wesentlich um die Art handle,

wie wir uns die Entstehung der Welt zu denken haben. Die einen suchen zu zeigen, dass ihre Grundbestandtheile sich selbst überlassen sich unmöglich zu einem Ganzen von so vollendeter Schönheit und Zweckmässigkeit hätten zusammenfinden können; die andern geben uns zu bedenken, dass jede natürliche Erklärung der Erscheinungen unmöglich gemacht werde, wenn wir nicht annehmen, nach mechanischen Gesetzen seien in Zeiträumen von unbestimmbarer Dauer durch schrittweise Entwicklung aus dem gasförmigen Urzustand die Weltkörper, aus den unorganischen Stoffen die organischen Wesen, aus den niedrigeren Organismen die höheren hervorgegangen, und dass jeder Fortschritt der Chemie, der Geologie, der Paläontologie, der Physiologie, der Morphologie, dieser Annahme neue thatsächliche Stützen zuführe. Aber weder die einen noch die andern pflegen hiebei zwischen dem Weltganzen und seinen einzelnen Theilen zu unterscheiden. Man scheint es als selbstverständlich zu betrachten, dass das, was von den Theilen gilt, auch vom Ganzen gelten müsse, dass die Entstehung des letzteren nur nach denselben Gesichtspunkten und Grundsätzen erklärt werden könne, wie die der ersteren. Die unerlässliche Vorfrage, ob überhaupt von einer Entstehung des Weltganzen gesprochen werden kann, wird nicht aufgeworfen. Verneint man diese Frage, wie wir sie verneinen mussten, so erhält der Gegensatz der teleologischen und mechanischen Naturerklärung eine wesentlich veränderte Bedeutung. Es kann sich bei ihm auf diesem Standpunkt nicht mehr darum handeln, ob die Welt durch eine von Zweckbegriffen geleitete Willensthätigkeit, oder ob sie als ein naturnothwendiges Erzeugniss blind wirkender Kräfte entstanden ist und entstehen konnte; denn sie ist überhaupt nicht entstanden. Sondern die Frage ist lediglich die, wie wir uns die letzten Ursachen der Erscheinungen zu denken haben, um das Ganze dieser Erscheinungen seinen unveränderlichen Grundzügen nach erklären zu können. Nicht die transeunten, ihrem Produkt vorangehenden Ursachen der Welt sollen aufgesucht werden; denn solche hat nur das Gewordene, nicht das Unentstandene, nur die einzelnen Theile, nicht das Ganze; sondern ihre immanenten, dem, was sie her-

vorbringen, gleichzeitigen Ursachen. Durch diese Fassung der Aufgabe ist nun die Vorstellung ausgeschlossen, dass die zweckmässige Einrichtung der Welt, die Vertheilung des Stoffes im Weltgebäude, das Dasein organischer Wesen, die Bewusstseinserscheinungen sich erst nachträglich aus dem Zusammenwirken von Ursachen ergeben haben, die an sich selbst auf kein derartiges Ergebniss hinzielten, dass alles dieses zwar eine naturnothwendige Folge der mechanischen Ursachen, aber nicht das Ziel sei, dem sie zustreben, dass jede dieser Ursachen ihrer Natur nach nur auf die Bewirkung bestimmter körperlicher Bewegungen angelegt, und alles, was aus diesen körperlichen Bewegungen weiter hervorgieng, erst im Laufe der Zeit als ein Accidentelles zu ihnen hinzugekommen sei, nachdem sich ihre Causalität unbestimmt lange auf jene mechanischen Wirkungen beschränkt hatte. Denn es kann nie eine Zeit gegeben haben, in der die Welt ein Chaos, in der sie ohne Organismen und ohne geistiges Leben gewesen wäre: die Vorstellung einer allgemeinen Naturkraft oder einer Gesammtheit der Naturkräfte, die nur mechanische Bewegungen bewirkten, ist eine blosse Abstraktion, welche niemals dem thatsächlichen Weltzustand entsprach, ein Versuch, das, was für einen Theil der Erscheinungen ausreicht, zum Erklärungsprincip für das Ganze zu machen. Ebensowenig kann man aber, wenn die Welt anfangslos ist, die mechanischen Ursachen als ein blosses Mittel behandeln, das nur desshalb in den Weltplan eingeführt wurde, weil es zur Erreichung des Weltzweckes nothwendig war. Denn es gab unter dieser Voraussetzung niemals einen unausgeführten Weltzweck oder Weltplan; die zweckmässige Einrichtung der Welt lässt sich daher auch nicht aus den ihr im Geist des Weltschöpfers vorangehenden (und somit während eines Zeitraums von unabsehbarer Dauer nicht verwirklichten) Zweckbegriffen erklären. Dann aber auch überhaupt nicht aus einer von Zweckbegriffen geleiteten Absicht; denn jede Absicht bezieht sich als solche auf etwas, das erst gethan oder hervorgebracht werden soll, etwas zukünftiges: wenn die Welt ebenso ewig ist, wie die Wirksamkeit der Ursache, aus der sie hervorgieng, kann diese

Ursache nie die Absicht gehabt haben, sie hervorzubringen, da sie ja immer schon hervorgebracht war und immer die der Natur ihrer Ursache entsprechende Beschaffenheit hatte. Weder die mechanische noch die teleologische Welterklärung ist daher in der Form, die ihnen gewöhnlich gegeben wird, mit der Anfangslosigkeit der Welt vereinbar. Die zweckmässige Einrichtung der Welt kann durch die Wirkung der mechanischen Ursachen zwar bedingt sein, aber sie kann nicht für eine erst im Laufe der Zeit hervorgetretene Folge derselben gehalten werden[44]); die mechanischen Ursachen konnten dieses Weltganze zwar nur dann hervorbringen, wenn sie so beschaffen und in der Weise verknüpft waren, wie sie diess thatsächlich sind, aber man kann desshalb doch nicht sagen, sie seien auf diesen Zweck berechnet, als Mittel für denselben geschaffen, denn diess würde voraussetzen, dass die Vorstellung jenes Zweckes ihrem Dasein als Grund desselben vorangieng. Wenn weder die Bedingungen, an die ein bestimmtes Ergebniss geknüpft ist, noch dieses Ergebniss selbst, weder das Ganze noch seine Grundbestandtheile entstanden sind, lässt sich das Verhältniss beider nicht durch Begriffe bezeichnen, denen die Voraussetzung zu Grunde liegt, dass der eine von beiden Theilen dem andern ideell oder reell, als sein Zweck oder sein Grund, vorangegangen, also früher als jener vorhanden gewesen sein müsse. Was uns als Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung vorliegt, ist ein System, welches aus zahllosen Theilen von der verschiedenartigsten Beschaffenheit zusammengesetzt ist und Erscheinungen der verschiedensten Art hervorbringt, welches die Welt unseres Bewusstseins ebensogut, wie die im Raum sich vor uns ausbreitende Körperwelt umfasst, in dem aber alles auf einen einheitlichen, durch unabänderliche Gesetze geordneten Zusammenhang, und ebendamit auf eine einheitliche, ewige, unveränderliche Ursache hinweist. Für die Erklärung dieses Systems, soweit eine solche Menschen möglich ist, kann man nun von einem doppelten Standpunkt ausgehen. Man kann fragen, in welcher Weise die Gesammtheit der Erscheinungen sich erklärt, wenn als letzte Gründe derselben Ursachen von einer bestimmten Beschaffenheit unter bestimmten

Verhältnissen der gegenseitigen Einwirkung auf einander vorausgesetzt werden. Man kann aber auch umgekehrt untersuchen, wie die Bestandtheile der Welt und die in ihnen wirkenden Kräfte beschaffen sein mussten und in welchem Verhältniss sie stehen mussten, um die Welt, wie sie ist, hervorzubringen. In jenem Fall erhält man die causale Erklärung der Dinge, welche zur mechanischen wird, wenn sie voraussetzt, dass alle Erscheinungen auf die räumliche Bewegung körperlicher Substanzen zurückzuführen seien; in diesem die teleologische. Es ist nun leicht zu sehen, dass diese beiden Erklärungen sich ausschliessen, wenn sie auf die Entstehung des Weltganzen angewendet werden. Wenn dem letzteren gewisse Stoffe oder Kräfte in ihrem Dasein vorangiengen, aus deren Wirkungen die Bildung dieser Welt sich naturnothwendig ergab, so sieht man nicht ein, wie diese Weltursachen auf das, was durch sie hervorgebracht werden sollte, hätten Rücksicht nehmen und wie diese Rücksicht auf ihre, nach unabänderlichen Gesetzen erfolgenden Wirkungen einen Einfluss hätte ausüben können. In diesem Fall wäre daher die Welt aus der Wirkung der weltbildenden Kräfte zwar als eine Folge derselben hervorgegangen; aber sie könnte nicht als ihr Zweck betrachtet, an eine teleologische Naturerklärung könnte nicht gedacht werden. Nimmt man andererseits an, die letzten Bestandtheile der Welt seien desshalb mit diesen bestimmten Eigenschaften und Kräften ausgestattet und in diese bestimmten ursprünglichen Verbindungen gebracht worden, weil die Vollkommenheit dessen, was sich aus ihnen bilden sollte, diess forderte, so möchte man alles weitere aus denselben noch so sehr auf rein causalem, oder sogar auf rein mechanischem Weg entstehen lassen[45]: in letzter Beziehung wäre die Weltansicht doch eine teleologische, denn alle natürlichen Ursachen wären nur als Mittel für einen bestimmten Zweck in's Dasein gerufen, die Vorstellung dieses Zweckes wäre ihrer Entstehung als Grund derselben vorangegangen. Anders stellt sich die Sache, wenn man die Voraussetzung einer Weltentstehung aufgibt. Dann ist das Weltganze nicht später, als die Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist, und die in ihnen wirkenden Kräfte; man kann

daher die Frage gar nicht aufwerfen, ob sie dieses Ganze durch ein unbeabsichtigtes und insofern zufälliges Zusammentreffen, oder durch eine von Zweckbegriffen geleitete Verknüpfung ihrer Wirkungen hervorgebracht haben; denn sie haben es überhaupt nicht hervorgebracht, weil es ebenso anfangslos ist, wie sie. Man kann aber auch nicht fragen, ob sie es, sich selbst überlassen, hervorgebracht haben würden; denn auch dieser Fall ist undenkbar; sie existiren eben nur als Theile dieses Ganzen, und so gut man behaupten kann: diese Grundbestandtheile vorausgesetzt, habe dieses Ganze daraus werden müssen, ebensogut kann man auch umgekehrt sagen: dieses Ganze als wirklich gesetzt, können seine Elemente keine anderen sein als diese. Die causale und die teleologische Erklärung stehen daher in einem ausschliessenden Gegensatz nur sofern es sich um einzelne Erscheinungen handelt: hier kann man fragen, ob sie von bewusstlosen oder von bewussten, nach Zweckvorstellungen wirkenden Kräften hervorgebracht seien. Sofern dagegen das Weltganze in Frage kommt, bezeichnet jener Unterschied nur zweierlei Standpunkte für die Betrachtung: wird das Ganze als das Produkt seiner sämmtlichen Bestandtheile betrachtet, so ergibt sich die causale, werden die Theile als die Bedingungen des Ganzen betrachtet, so ergibt sich die teleologische Weltansicht. Von der einen wie von der andern muss aber in diesem Falle, mit ihrer sonstigen Anwendung verglichen, so viel in Abzug gebracht werden, dass das, was von ihnen übrig bleibt, keinen Gegensatz mehr bildet. Denn wenn weder die letzten Bestandtheile der Welt dem Weltganzen der Zeit nach vorangehen, noch die Idee des Ganzen den Theilen, so kann die causale Welterklärung nur bedeuten, dass das Weltganze als aus diesen Theilen bestehend und auf diesen bestimmten Verbindungen derselben beruhend gedacht werden müsse, und die teleologische nur, dass die Theile als zu diesem Ganzen verbunden gedacht werden müssen. Fragen wir aber, wo diese Nothwendigkeit herrührt, so werden wir zwar, wie bemerkt (S. 17), auf einen einheitlichen letzten Grund aller Dinge geführt; aber da die Welt keinen Anfang in der Zeit hat, können wir weder annehmen, es seien

aus ihm zuerst nur die Grundbestandtheile der Welt hervorgegangen und die Welt selbst habe sich aus jenen durch eine blosse Naturwirkung gebildet, noch können wir umgekehrt die von dem Weltschöpfer entworfene Idee der Welt der Entstehung ihrer Bestandtheile vorangehen lassen. Sondern es muss eine und dieselbe Wirksamkeit sein, welche das Einzelne und das Ganze hervorbringt, eine und dieselbe Kraft, welche vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur in allem gleichsehr und zugleich sich bethätigt, und was hiebei das frühere, was das spätere, was Mittel und was Zweck, was der Grund und was die Folge sei, kann man nicht fragen, weil keines dem andern in seinem Dasein vorangeht, und eben nur dieses Ganze als Ganzes die adäquate Erscheinung der Ursache ist, die es erzeugt. Nur auf der Einheit dieser Ursache beruht der causale Zusammenhang der Dinge: wie die Naturgesetze überhaupt nichts anderes ausdrücken, als die gleichmässige Wirkungsweise gewisser Ursachen, so lässt sich auch das gesetzmässige Ineinandergreifen der natürlichen Wirkungen nur als eine Folge von der Einheit der letzten Ursache betrachten[46]). Aus dem gleichen Grund ergibt sich aber mit Nothwendigkeit auch, dass aus diesen Wirkungen ein in sich zusammenstimmendes Ganzes, eine mit vollkommener Zweckmässigkeit eingerichtete Welt hervorgeht. Die causale und die teleologische Weltbetrachtung fallen daher zusammen, sobald jene von den Einzelursachen auf ihren letzten Grund, und diese von einer äusserlichen Zweckbeziehung auf den inneren Zusammenhang der Dinge zurückgeht: die Welt als Ganzes genommen ist gerade desshalb vollkommen, weil nichts in ihr zufällig, weil sie ein Werk der weltschöpferischen Kraft ist, das nach unabänderlichen Gesetzen und desshalb ohne Anfang und Ende aus dem Wechsel seiner Theile in unwandelbarer Gleichmässigkeit sich erzeugt.

Anmerkungen.

1. De coelo I, 10. 279 b 12.

2. Die Belege gibt meine Philosophie der Griechen I, 212 f. 229. 247 4. Aufl.

3. A. a. O. 378 ff. 341, 4. 385, 2.
4. Fragm. 46 Schust. 20 Byw.
5. De coelo I, 10—12.
6. Vgl. Phil. d. Gr. I, 492, 3. 495, 2.
7. A. a. O. 498 ff.
8. De coelo I, 10. 249 b 32.
9. Zu der so eben angeführten Stelle, S. 136 b 33 Karst. 488 b 15 ff. der akademischen Scholiensammlung. Das gleiche wird ebd. 489 a 4. 9 von späteren Scholiasten wiederholt und an der letzteren Stelle auch auf Speusippus ausgedehnt.
10. ALEXANDER in Metaphysica 799, 5 Bon. Schol. in Arist. 827 b 46.
11. Vgl. Phil. d. Gr. II a 666 ff.
12. Fragm. 17 bei Ps. PHILO De aeternitate mundi c. 3 S. 222, 12. Bern. Fr. 18 b. CICERO Acad. II, 38, 119.
13. Tim. 34 A. 68, E. 92 Schl. Kritias Anf.
14. Jenes Tim. 32 C, dieses ebd. 41 A f.
15. Rhet. II, 23. 1399 b 6.
16. Nur einen subsidiären Beweis bildet der Schluss aus der Anfangs- und Endlosigkeit der Zeit auf die der Bewegung (a. a. O. 251 b 12 ff. Metaph. XII, 6. 1071 b 6 ff.), welcher von der aristotelischen Definition der Zeit als „Zahl oder Mass der Bewegung“ ausgeht.
17. C. 10. 279 b 21 ff. c. 12. 283 a 29 ff.
18. ARIST. gen. et corr. II, 10. 336 a 27.
19. Phys. VIII, 1. 252 a 5 ff.
20. De coelo I, 3. 270 b 4 f. 16 f. Meteor. I, 3. 339 b 19 ff. Metaph. XII, 8. 1074 a 38 ff.
21. De coelo I, 3. 270 b 11.
22. Wie ich diess im Anschluss an BERNAYS (Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 44 f.) Phil. d. Gr. II, b, 508 3. Aufl. gezeigt habe.
23. Tim. 22 C ff. Gess. III, 676 B ff.
24. De coelo I, 3. 270 b 19. Meteor. I, 3. 339 b 27. Metaph. XII, 8. 1074 a 38 ff. Fragm. 2 bei SYNES. calv. encom. c. 22.
25. De natura rerum V, 922—1455.
26. DIOGENES LAËRTIUS nennt von Theophrast V, 17 zwei Bücher περὶ εὑρημάτων; Erörterungen dieses Philosophen über die Anfänge der menschlichen Kultur finden sich bei PORPHYR De abstinentia II, 5. PHILO De aeternitate mundi c. 27 S. 274 Bern.; vgl. BERNAYS Theophrastos' Schrift u. s. w. S. 39 ff.
27. So schon Theophrast gegen Zeno, den Stifter der stoischen Schule, wie ich im Hermes XI, 422 ff. aus PHILO aetern. mundi c. 23 ff. nachgewiesen habe, und später Kritolaus ebd. c. 11 ff.
28. Phil. d. Gr. II, a, 666, 2. III, a, 807, 8. 814 3. Aufl.
29. S. o. und Phil. d. Gr. III, b, 131 f. 3. Aufl.
30. Das nähere hierüber Phil. d. Gr. III, a, 553. 555 f. 561 f. 3. Aufl.
31. Vgl. Phil. d. Gr. III, b, 847, 2 3. Aufl.
32. Der christliche Glaube I, § 41 Anm. 2. — Was von hier an folgt, ist ebenso, wie der erste Absatz S. 1, jetzt erst beigefügt.

33. Glaubenslehre (1840) I, 643 ff., wo man auch über die mittelalterlichen und neueren Vertheidiger dieser Ansicht näheres findet; ebd. II, 666 f. Der alte und der neue Glaube (Ges. Schr. VI) 99 f.

34. Eingehender ist diess im 2. Band dieser Vorträge S. 11 ff. nachgewiesen. Dass es aber Systeme gegeben hat, welche unsere Welt durch den Kampf und die Vermischung entgegengesetzter Mächte, guter und böser, lichter und dunkler, entstehen liessen, wie die der Manichäer und der meisten gnostischen Schulen, wird man dem im Texte gesagten nicht entgegenhalten; denn die Frage ist hier nicht die, welche Meinungen thatsächlich irgend einmal aufgestellt worden sind, sondern welche Ansichten nach wissenschaftlicher Möglichkeit aufgestellt werden können. Zu den wissenschaftlich möglichen Ansichten sind aber jene dualistischen Theorieen, abgesehen von allem andern, schon desshalb nicht zu rechnen, weil keine von ihnen den Versuch gemacht hat, eine rationale, und nicht blos eine mythische Erklärung dafür zu geben, dass die beiden von ihnen angenommenen Welten, die der guten und die der bösen Mächte, in einem gegebenen Zeitpunkt anfiengen, sich zu vermischen und zu bekämpfen, nachdem sie vorher unendlich lange vollständig getrennt gewesen waren. Strenggenommen dürfte man ohnediess auf diesem Standpunkt gar nicht von einer Entstehung des Weltganzen reden, das vielmehr in seinen beiden ursprünglichen Hälften, der materiellen und der geistigen, der finsteren und der Lichtwelt, von Ewigkeit her existirte, sondern nur von einer solchen Veränderung des Weltzustandes, durch die eine vorübergehende theilweise Vermischung jener beiden Theile der Welt herbeigeführt wurde.

35. Man vergleiche hierüber beispielsweise, was in meiner Geschichte der Deutschen Philosophie S. 7. 15 ff. 554 f. 560 f. 2. Aufl. über Eckhart, J. Böhme und Schelling mitgetheilt ist.

36. Mit der vorstehenden Auseinandersetzung stimmt die kürzere Bd. II, 545 f. ihrem Inhalt nach überein.

37. Kritik d. r. Vern. S. 454 f. der zweiten Originalausgabe.

38. Vorträge und Abh. II, 504 f. 521 f.

39. Auch hierüber ist a. d. a. O. gesprochen.

40. Vgl. Phil. d. Gr. II, b, 398 f. 3. Aufl.

41. Beides findet sich bei LOTZE im Mikrokosmus; jenes III, 596 ff., dieses II, 53 ff.

42. Phys. III, 4. 203 b 30.

43. Vortr. und Abhandl. II, 544 ff.

44. Es war desshalb ganz in der Ordnung, wenn Aristoteles (wie im nächsten Stück dieser Sammlung gezeigt werden wird) den Gedanken, dass das Zweckmässige nur ein zufälliges Erzeugniss der Naturnothwendigkeit sein könnte, abwies.

45. So Leibniz; vgl. Vortr. und Abh. II, 540 f. Gesch. d. Deutschen Phil. S. 101 f. 2. Aufl. K. FISCHER Gesch. d. n. Phil. II, 363 f. 2. Aufl.

46. Vgl. Vortr. und Abh. II, 13 ff.

II.

Ueber die griechischen Vorgänger Darwin's.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin den 25. Juli 1878.)

Jede folgenreiche Erfindung oder Entdeckung, jede eingreifende wissenschaftliche Theorie, die in unserer Zeit auftritt, lenkt unseren Blick unwillkürlich in die Vergangenheit zurück. Wir fragen, ob ähnliches nicht auch früher schon da war, ob das neue, was in der Gegenwart an's Licht getreten ist, nicht vielleicht schon seit längerer Zeit vorbereitet und wenigstens theilweise schon bekannt war; und wir begegnen nicht selten zu unserem Erstaunen dem einen und andern von dem, was wir jüngsten Ursprungs glaubten, schon vor Jahrhunderten und Jahrtausenden, wir sehen die Alten dem, was in der Folge zur durchschlagendsten Wirkung gelangte, oft so nahe kommen, dass wir uns fragen müssen, wie die letzten, scheinbar so kleinen Schritte unterbleiben, die Gedanken, deren Fruchtbarkeit uns in die Augen springt, von ihren eigenen Urhebern nicht weiter verfolgt, von der Mitwelt übersehen, von der Nachwelt vergessen werden konnten[1]). Wenn wir genauer zusehen, zeigt sich freilich in der Regel, dass die Verwandtschaft des früheren mit dem späteren doch nicht so weit geht, als es beim ersten Anblick scheinen mochte; dass zur Entwicklung des einen aus dem andern Zwischenglieder nöthig waren, an denen es noch lange Zeit fehlte; dass manche bereits gehobenen Schätze nur desshalb wieder verloren giengen und später neu entdeckt werden mussten, weil ihr Werth von den ersten Entdeckern selbst nicht erkannt wurde, manche an sich selbst lebensfähige Keime nur desshalb

keine Frucht brachten, weil der ganze Bildungsstand und die Verhältnisse ihrer Zeit ihnen die Bedingungen versagten, deren sie zur Erhaltung und zum Ausreifen bedurften.

Unter den wissenschaftlichen Erscheinungen der Gegenwart, deren leitende Gedanken man in neuerer Zeit bis in's Alterthum zurück zu verfolgen versucht hat, nimmt die Darwin'sche Theorie über die Entstehung und Entwicklung der Organismen eine der ersten Stellen ein; und es erscheint insofern als keine undankbare Aufgabe, zu untersuchen, ob die griechische Wissenschaft dieser Theorie Anknüpfungspunkte darbietet, wo diese sich finden und wie weit sie reichen.

Die Frage nach der ersten Entstehung der Thiere und Menschen hat nun allerdings das Nachdenken der Griechen, wie vieler anderen Völker, schon frühe beschäftigt. Aber die Antworten, die darauf gegeben wurden, waren anfangs, wie gleichfalls überall, höchst einfacher und kindlicher Art: jene Mythen von den Erdgeborenen, den Autochthonen, von denen fast jede griechische Landschaft zum Beweis für das Alter ihrer Bevölkerung einen ihr eigenthümlichen zu erzählen hatte, und was sonst noch verwandtes überliefert ist. Der erste, von dem uns bekannt ist, dass er sich die Entstehung der lebenden Wesen auf natürlichem Wege zu erklären versuchte, ist der Milesier Anaximander, nächst Thales der früheste, und nach allem, was wir über ihn wissen, einer von den hervorragendsten unter jenen Männern, die seit dem Anfang des sechsten Jahrhunderts die Philosophie und Naturforschung bei den Griechen begründeten. Seine Vorstellungen stehen aber freilich denen der mythischen Kosmogonie noch nahe genug; und kommen auch schon in ihnen einzelne Gedanken zum Vorschein, die an neuere Theorieen erinnern, so wird doch diese Aehnlichkeit durch eine genauere Betrachtung derselben wesentlich eingeschränkt. Wie die Erde nach seiner Annahme ursprünglich in flüssigem, schlammartigem Zustand war, und erst allmählich durch Austrocknung ihre jetzige Beschaffenheit annahm, so sollten auch die lebenden Wesen, wie es scheint durch eine von der Sonnenwärme bewirkte Urzeugung, aus dem Wasser und dem Erdschlamm hervorgegangen sein[2]). Was im

besondern die Menschen betrifft, so sagte Anaximander, sie haben zuerst die Gestalt von Fischen gehabt, indem sie in einer Art dorniger Rinde steckten, und haben sich wie Fische im Wasser genährt; erst mit der Zeit, als sie im Stande waren, sich auf andere Art fortzubringen, seien sie an's Land gestiegen, ihre panzerartige Umhüllung sei zerborsten, und sie haben ihre jetzige Gestalt angenommen; und er machte für diese Vermuthung den sinnreichen Grund geltend: die Menschen bedürfen nach ihrer Geburt viel zu lange fremder Pflege, als dass die ersten Stammväter unseres Geschlechts sich selbst hätten erhalten können, wenn sie gleich anfangs als Menschen zur Welt gekommen wären[3]). An dieser Hypothese überrascht uns zunächst allerdings die Annahme, dass der menschliche Organismus aus einem thierischen entstanden sein soll, und man könnte glauben, wir haben es hier schon mit dem leitenden Gedanken der Descendenztheorie zu thun. Allein wenn auch Anaximander die Menschen anfangs in Gestalt von Fischen im Wasser leben liess, scheint er doch dabei nicht an den vollständigen Organismus der Fische gedacht zu haben, welcher sich erst in der Folge in einen menschlichen umgebildet hätte; denn es ist nur von einer Rinde die Rede, von der die ersten, im Wasser entstandenen Menschen umgeben gewesen seien, und um sie zu Landthieren zu machen, ist nicht mehr nöthig, als das Zerspringen dieser Rinde. Der Philosoph scheint also, — wie diess in einer so frühen und mit Untersuchungen über den thierischen Organismus noch so unbekannten Zeit ohnedem das natürlichste war, — bei seiner Annahme weniger den inneren Bau als die äussere Gestalt der Menschen und Fische im Auge gehabt zu haben: jene sollten in diesen stecken, wie der Schmetterlingsleib in der Puppe oder die Schildkröte in ihrem Gehäuse; als sie soweit herangewachsen waren, dass ihnen dieser Schutz entbehrlich wurde, krochen sie auf das Land, an das sie angespült wurden, und warfen ihn ab. Noch weniger darf man in den Worten der Placita: *περιῤῥηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι* den Sinn suchen, dass die Fischmenschen nach dem Abspringen ihrer Hülle sich den veränderten Lebensbedingungen angepasst haben[4]), sondern

μεταβιοῦν heisst, wie der Zusatz ἐπ' (nicht: μετ' oder κατ') ὀλίγον χρόνον beweist: überleben. Anaximander muss demnach, wenn die Angabe richtig ist, angenommen haben, die ersten Menschen haben nach dem Uebergang aus dem Wasser auf's Land nicht mehr lange gelebt, da sie ja schon erwachsen waren und mithin einen bedeutenden Theil ihres Lebens bereits hinter sich hatten. Doch muss er ihnen immerhin die Zeit gelassen haben, um sich fortzupflanzen und ihre Nachkommenschaft so lange zu erhalten, bis sie sich selbst fortbringen konnte. Dass der Philosoph seine Hypothese auch auf die übrigen Landthiere angewendet habe, wird nicht gesagt und ist nicht wahrscheinlich[5]). Um so weniger lässt sich aber dann voraussetzen, es habe ihm schon bei seiner Annahme der allgemeine Gedanke einer Entwicklung der vollkommeneren Organismen aus den einfacheren vorgeschwebt; sondern was ihn zu ihr veranlasste, war nur die Erwägung, dass der Mensch, wenn er nicht schon erwachsen aus der Erde hervorgegangen sein sollte, im Wasser eher die Möglichkeit gefunden haben werde, sich so lange zu erhalten, bis er im Stande war, auf dem Lande zu leben. Mag es uns aber auch vielleicht um nichts denkbarer erscheinen, dass ein unentwickelter menschlicher Organismus im Wasser, als dass ein ausgewachsener im Schosse der Erde sich durch Selbstzeugung gebildet haben sollte, so verhielt es sich doch damit in jener Zeit noch anders: an eine Entstehung durch Selbstzeugung wurde damals allgemein geglaubt, — nimmt sie doch selbst Aristoteles noch ausser manchen niedrigeren Thieren sogar bei den Aalen an; aber so viele Beispiele derselben man auch zu kennen glaubte, so fand sich doch für den Hervorgang erwachsener Menschen aus der Erde keine Analogie, wogegen Anaximander's Hypothese sich wenigstens an das anschloss, was in seiner Zeit für ein thatsächlich gegebenes galt. Diese Hypothese ist daher zwar immer im Vergleich mit den Autochthonensagen der Mythologie ein erheblicher Fortschritt, denn sie sucht die Entstehung des Menschengeschlechts nach natürlichen Analogieen zu erklären; aber eine weitere Verwandtschaft mit den neueren Versuchen zur Lösung dieser Frage dürfen wir in ihr nicht suchen.

Mit Anaximander stimmte der Begründer der eleatischen Schule, welcher diesen Philosophen nach Theophrast (b. Diog. IX, 21) auch wirklich zum Lehrer gehabt hatte, der Kolophonier Xenophanes, darin überein, dass er die Menschen beim Uebergang der Erde aus dem schlammartigen in den festen Zustand entstehen liess (Phil. d. Gr. I, 498). Wie er sich aber diesen Vorgang näher dachte, wird uns nicht mitgetheilt. Auch unter den übrigen vorsokratischen Philosophen ist es nur Einer, der Agrigentiner Empedokles, dessen Vorstellungen über die Entstehung der Organismen an neuere Theorieen erinnern; wenn wir auch wissen, dass schon Xenophanes' Schüler Parmenides die Menschen, später Diogenes von Apollonia und Demokrit Pflanzen und Thiere zuerst aus dem Erdschlamm hervorgehen liessen (Phil. d. Gr. I, 528. 245. 806), und dass Anaxagoras diese Vermuthung mit dem weiteren Zusatz vorgetragen hatte: die Keime der Pflanzen seien aus der Luft, die der Thiere aus dem Aether in die Erde gekommen (ebd. 906 f.). Dass sie aus der Erde entsprungen seien, nahm nun auch Empedokles an; aber er dachte sich diesen Hergang nicht so einfach, wie die meisten andern. Er liess nämlich nur die Pflanzen schon in der ersten Zeit nach der Bildung der Erde, und noch ehe sie von der Sonne umkreist wurde, aus ihr hervorkeimen[6]), die Thiere dagegen erst später entstehen; und der gegenwärtigen Thierwelt sollte eine Reihe unvollkommenerer Bildungen vorangegangen sein[7]). Zuerst entstanden, wie er sagt, noch keine vollständigen Organismen, sondern nur die einzelnen, von einander getrennten Theile derselben: Köpfe ohne Hals, Arme ohne Schultern, Augen ohne ihre Höhlen. Als die einigende Kraft in der Natur, welche Empedokles die Liebe nennt, über die trennende, den Hass, mehr und mehr Herr wurde, begannen sie sich zu suchen und zu vereinigen; aber sie folgten hiebei zunächst nur dem Zufall: jedes von den vereinzelten Organen verband sich mit dem nächsten besten, mit dem es gerade zusammentraf, und so entstanden anfangs allerlei abenteuerliche Geschöpfe: Stiere mit Menschenköpfen und Menschen mit Stierköpfen, Wesen mit doppelter Brust und zwei Häuptern, wie die Urmenschen des Aristophanes im platonischen

Gastmahl, die vielleicht daher stammen, beide Geschlechter in Einem Leibe vereinigt u. s. w. Aber diese ungeheuerlichen Bildungen giengen bald wieder zu Grunde[8]. Erst eine weitere Reihe organischer Produkte fiel so aus, dass sie sich erhalten und fortpflanzen konnten. Aber auch diese bildete sich nicht auf einmal. Anfangs wurden nur unförmliche Klumpen, aus Erde und Wasser gebildet, noch ohne Gliedmassen, Geschlechtsorgane und Sprache, von dem unterirdischen Feuer emporgeworfen; später erst trat die Scheidung der Geschlechter und die jetzige Art der Fortpflanzung ein[9]. Ueber die Frage, wie Empedokles diese letzte Veränderung der thierischen Organismen zu Stande kommen liess, ist nichts überliefert; dass aber die verschiedenen Akte, die zur Entstehung der Thiere und Menschen führten, in der oben angegebenen Ordnung auf einander folgen sollten, wird auch durch eine Stelle der pseudoplutarchischen Placita bestätigt[10].

Diese Darstellung bietet nun allerdings, so seltsam sie sich auch in ihrer näheren Ausführung ausnimmt, mit der neuesten Theorie über die Entstehung der organischen Wesen einige merkwürdige Vergleichungspunkte dar. Wenn diese voraussetzt, die jetzt auf der Erde vorhandenen Arten derselben seien nicht mit Einem Male durch eine Zweckthätigkeit entstanden, welche von Anfang an auf ihre Hervorbringung ausgieng, sie seien vielmehr das Ergebniss einer langen Entwicklungsreihe, von deren Erzeugnissen nur diejenigen sich erhielten, denen theils in ihrem eigenen Bau, theils in der sie umgebenden Welt die Bedingungen einer längeren Dauer gegeben waren, so nimmt auch Empedokles an, wenigstens im Gebiete der Thierwelt sei es der Natur erst nach wiederholten misslungenen Versuchen geglückt, lebens- und fortpflanzungsfähige Wesen hervorzubringen. Diese Uebereinstimmung mit der Wissenschaft unserer Tage ist dem agrigentinischen Naturphilosophen so hoch angerechnet worden, dass der Verfasser der Geschichte des Materialismus[11] geradezu sagt, er habe zwar in roher Form aber in voller begrifflicher Schärfe den Denkern des Alterthums dasselbe geboten, was Darwin für die Gegenwart geleistet habe. Dieses Urtheil bedarf jedoch einer erheblichen Beschränkung.

Aristoteles wirft in seiner Physik II, 8 die Frage auf: ob die Natur nach Zwecken, um des Besten willen, wirke, oder nur vermöge einer blinden Nothwendigkeit, so dass es sich schliesslich mit allem so verhielte, wie mit dem Regen, der zwar das Wachsen des Getreides zur Folge habe, aber nicht um des Getreides willen, sondern lediglich desshalb eintrete, weil die aufsteigenden Dünste in der Höhe sich abkühlen und dann als Wasser niederschlagen. Warum könnte nun, fragt er, nicht dasselbe von allen Naturerzeugnissen gelten? Warum könnte z. B. die Schärfe der Schneidezähne und die Stumpfheit der Backzähne nicht etwas zufälliges, der Dienst, den uns beide beim Essen und Kauen leisten, eine nicht beabsichtigte Folge dieses zufälligen Zusammentreffens sein? Ebenso, könnte man annehmen, verhalte es sich überall, wo eine Zweckmässigkeit vorzuliegen scheint; „diejenigen Wesen nun, bei denen sich alles so fügte, wie wenn es um eines Zweckes willen gemacht worden wäre, haben sich erhalten, da sie der Zufall zweckmässig gebildet hatte; diejenigen dagegen, bei denen diess nicht der Fall war, seien zu Grunde gegangen und gehen fortwährend zu Grunde, wie nach Empedokles die Stiere mit Menschengesichtern.“ Hier wird allerdings der Gedanke ausgesprochen, die zweckmässige Beschaffenheit der Naturerzeugnisse könnte ohne Mitwirkung einer Zweckthätigkeit lediglich davon herrühren, dass unter den mannigfaltigen Wesen, welche durch das zufällige Zusammentreffen der naturnothwendigen Wirkungen entstanden, nur die lebensfähigen sich erhielten. Aber diesen Gedanken Empedokles zuzuschreiben, gibt die aristotelische Stelle uns kein Recht. Von Empedokles wird hier nur angeführt, er habe seine Stiermenschen wieder untergehen lassen; und selbst wenn er schon dafür den Grund geltend gemacht haben sollte, dem wir später bei Lucrez (V, 834 ff.) begegnen, dass derartige Geschöpfe nicht im Stande gewesen seien, sich zu ernähren, sich fortzupflanzen, und sich vor Gefahren zu schützen, so wäre diess immer noch etwas anderes, als der Versuch, den zweckmässigen Bau der organischen Wesen durch die Annahme zu erklären, es haben von den zahllosen Erzeugnissen des Zufalls nur die zweckmässig eingerichteten

sich erhalten und fortpflanzen können. Aber auch jener Lucrezische Satz wird Empedokles von keinem unserer Zeugen beigelegt; noch weniger wird ihm der weitergreifende Gedanke, den Aristoteles in der oben besprochenen Stelle entwickelt, von diesem selbst oder irgend einem andern zugeschrieben. Alle allgemeineren Gründe sprechen ohnedem gegen diese Annahme. Denn die Frage, ob die Zweckmässigkeit der Natureinrichtung sich nicht ohne eine nach Zweckbegriffen wirkende Naturkraft erklären lasse — diese Frage konnte doch nicht früher aufgeworfen werden, als nachdem man auf die Zweckmässigkeit der Natureinrichtung aufmerksam geworden war und sie von einer zweckthätigen Intelligenz herzuleiten begonnen hatte. Diesen Schritt hat aber, wie durch das Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 4. 984 b 8 ff.) und Plutarch (Perikl. 4) feststeht, vor Anaxagoras niemand gethan, und auch er hat sein neuentdecktes Princip, wie ihm Plato und Aristoteles übereinstimmend vorwerfen, für die Naturerklärung nur in Ausnahmsfällen verwendet; und dass die Erklärung der thierischen Organismen zu diesen nicht gehörte, erhellt schon aus dem oben (S. 41) angeführten: die Pflanzen und Thiere sollten ja nach ihm aus der durch die Luft und den Aether befruchteten Erde hervorgegangen sein; dass der weltbildende Geist bei ihrer Entstehung betheiligt gewesen sei, wird nicht berichtet. Anaxagoras hätte daher dem Empedokles zu der Erklärung der Zweckmässigkeit in der Natur, welche man bei diesem sucht, kaum einen ausreichenden Anstoss geben können. Wahrscheinlich hat aber von den beiden gleichzeitigen Philosophen Empedokles sein Lehrgedicht früher verfasst, als Anaxagoras sein Buch über die Natur[12]); um so unwahrscheinlicher ist es, dass ihm schon jene Ableitung der zweckmässig eingerichteten Naturerzeugnisse aus den blindwirkenden Ursachen angehört, die Aristoteles in der Physik versuchsweise vorträgt, die aber weder er noch sonst jemand Empedokles beilegt. Dann kann aber auch das, was der letztere über die Aufeinanderfolge der verschiedenen organischen Erzeugnisse sagt, nicht den Zweck gehabt haben, die vollkommeneren von diesen als die lebensfähigen Ueberreste aus

der anfänglichen Masse der zufälligen Hervorbringungen zu begreifen; und Empedokles stellte sie ja auch nicht als solche dar, sondern erst nachdem die seltsamen Produkte der früheren Periode untergegangen waren, liess er durch eine neue Schöpfung jene unförmlichen Massen entstehen, welche sich in der Folge zu den jetzigen Menschenleibern (denn nur von diesen wird hier gesprochen) gliederten. Das Motiv seiner Darstellung scheint vielmehr anderswo, in dem Ganzen seines kosmologischen Systems, zu liegen. Die Geschichte des Weltganzen bewegt sich ja seiner Annahme zufolge in einem endlosen Wechsel zwischen zwei Punkten: der vollkommenen Einigung aller Elemente im Sphairos und ihrer vollkommenen Trennung durch den Hass; und bei der Schilderung der Weltbildung gieng er von der letzteren Voraussetzung aus, und beschrieb dieselbe demnach als eine fortgesetzte Einigung des Getrennten durch die Liebe. Nach dem gleichen Gesichtspunkt scheint er auch bei seinen Annahmen über die Entstehung der lebenden Wesen verfahren zu sein: er liess die Theile derselben erst vereinzelt entstehen, dann sich zwar vereinigen, aber zu so unvollkommenen Verbindungen, dass diese sich nicht erhalten konnten, und erst zuletzt, bei zunehmender Herrschaft der Liebe, zu vollkommeneren und lebensfähigen Bildungen. Da aber die letzteren nicht aus den ersteren selbst sich entwickeln, sondern erst nach dem Untergang derselben aus der Erde neu hervorkommen sollten, so kann der Philosoph bei seiner Schilderung nicht die Absicht gehabt haben, die Entstehung der organischen Wesen im Sinne der heutigen Descendenztheorie durch eine stufenweise Umbildung primitiverer Formen in höherstehende zu erklären.

Auch unter den übrigen vorsokratischen Philosophen ist keiner, dem wir einen derartigen Versuch zuschreiben dürften, und ebensowenig einer, bei dem sich von dem allgemeineren Gedanken, die Zweckmässigkeit der Naturprodukte auf diese Art ohne Beihülfe einer zweckthätigen Intelligenz begreiflich zu machen, eine Spur fände. Selbst demjenigen unter den alten Naturforschern, bei dem wir ihn am ehesten suchen möchten, Demokrit von Abdera, scheint er durchaus fremd gewesen zu

sein. Bei der Vorliebe, mit der Demokrit auf die zweckmässige Einrichtung und den Gebrauch der körperlichen Organe hinwies[13]), hätte er zwar alle Veranlassung gehabt, sich darüber auszusprechen, wie diese Erscheinung vom Standpunkt seiner mechanischen Physik aus zu erklären sei; aber dass er diess wirklich gethan habe, wird nicht allein von keiner Seite behauptet, sondern Aristoteles (De respir. 4. 472 a 2) sagt auch ausdrücklich, er habe ebenso, wie die übrigen Physiker, die Endursache überhaupt nicht berührt; was er doch kaum hätte sagen können, wenn sich Demokrit mit der teleologischen Naturansicht in der eben besprochenen Weise auseinandergesetzt hätte. Andererseits stand einem Sokrates und Plato ihre Teleologie viel zu fest, und das Interesse für die physikalische Betrachtung der Dinge war bei ihnen zu schwach, als dass ihnen das Bedenken überhaupt aufgestiegen wäre, ob zur Erklärung der zweckmässigen Welteinrichtung die Annahme einer in der Natur waltenden Zweckthätigkeit wirklich unerlässlich sei. Die Wahrscheinlichkeit spricht daher entschieden für die Vermuthung, erst Aristoteles selbst sei es gewesen, welcher die Frage aufwarf (zu der ihm aber allerdings, auch nach Phys. II, 8. 199 b 5 ff., die empedokleische Theorie die nächste Veranlassung gegeben zu haben scheint): ob nicht auch ohne eine Zweckthätigkeit der Natur zweckmässig eingerichtete Naturprodukte entstehen können, indem von den Wesen, welche die Naturkräfte in ihrem zufälligen Zusammentreffen hervorbrachten, nur die lebensfähigen sich erhielten. Aristoteles selbst verneint diese Frage. Jene Erklärung, bemerkt er a. a. O. (198 b 33 ff.), wäre nur dann zulässig, wenn die Zweckmässigkeit der Naturerzeugnisse blos als Ausnahmefall vorkäme; wo man dagegen eine ausnahmslose oder doch ganz überwiegende Regelmässigkeit der Erscheinungen wahrnehme, könne man dieselbe nicht auf den Zufall zurückführen. Wenn in der Natur immer, falls kein Hinderniss eintritt, von einem bestimmten Punkt aus in stetigem Verlauf ein gewisses Ziel erreicht werde, so lasse sich dieses nur als der Zweck der Thätigkeiten betrachten, durch die es erreicht wird (a. a. O. 199 b 14 ff., vgl. 199 a 8 ff.). So wenig

daher auch die Natur über ihre Mittel und Zwecke mit sich zu Rathe gehe[14]), so lasse sich doch ihre Zweckthätigkeit nicht in Abrede ziehen. Aber wenn Aristoteles auch für seine Person nicht glaubt, die Zweckmässigkeit der Naturerzeugnisse sei nur eine nicht beabsichtigte Folge naturnothwendiger Wirkungen, das Uebergewicht des zweckmässigen über das zweckwidrige nur eine Folge von dem Untergang des letzteren, so scheint er doch der erste gewesen zu sein, welcher den Gedanken, dass es sich so verhalten könnte, aussprach, indem er die empedokleische Darstellung auf ein allgemeines Princip zurückführte. Ebenso verfährt er ja seinen Vorgängern gegenüber nicht selten: was sie in Beziehung auf bestimmte Fälle behaupten, aus dem hebt er die Grundsätze heraus, die ihre Behauptung seiner Ansicht nach voraussetzt; und er sieht so z. B. in Heraklit's Aeusserungen über das Zusammensein des Entgegengesetzten und Anaxagoras' Erzählung von der anfänglichen Mischung aller Stoffe so gut, wie in dem protagorischen Ausspruch, der Mensch sei das Mass aller Dinge, einen Zweifel gegen den Satz des Widerspruchs[15]), in dem pythagoreischen Einfall, dass die Sonnenstäubchen Seelen seien, die Auffassung der Seele als des bewegenden Princips[16]), in einer Aeusserung Demokrit's, welche die Sinnesempfindung mit zum Denken rechnete, die Gleichstellung von Geist und Seele und die Behauptung, die Erscheinung sei das wahrhaft Wirkliche[17]). Aber so wenig wir diesen Philosophen selbst desshalb das zuschreiben dürfen, was Aristoteles aus ihren Sätzen herausliest, ebensowenig dürfen wir bei Empedokles den allgemeinen Gedanken suchen, den Aristoteles, ohne ihm denselben doch beizulegen, an seinen Annahmen über die Bildung der lebenden Wesen erläutert.

Aristoteles selbst würde diesen Gedanken für die Erklärung der organischen Natur auch dann nicht benützt haben, wenn er grundsätzlich mit ihm einverstanden gewesen wäre, da seine Lehre von der Ewigkeit der Welt eine zeitliche Entstehung der Thiere und des Menschengeschlechts ausschloss. Aber auch diejenigen unter den nacharistotelischen Philosophen, denen er — eben durch Aristoteles — bekannt war, haben merkwürdiger

Weise für die Beantwortung der Frage über die Entstehung der lebenden Wesen keinen Gebrauch von ihm gemacht; was wieder deutlich beweist, dass diess auch von den griechischen Vorgängern, die sie benützten, keiner gethan hatte.

Der poetische Dollmetscher der epikureischen Physik, der geistvolle Lucretius Carus, nimmt schon im ersten Buch seines Lehrgedichts Gelegenheit, die mechanische Naturansicht seiner Schule der teleologischen mit allem Nachdruck entgegenzusetzen; und hiefür ist ihm jene Vorstellung sehr willkommen, die wir Aristoteles zwar nur versuchsweise und nur zum Zweck ihrer Widerlegung entwickeln hörten, die aber Epikur, und durch ihn Lucrez, gewiss keinem andern, als ihm, zu verdanken hat. Die Atome, sagt er (I, 10. 21 ff.), haben sich ja nicht mit Vernunft geordnet oder sich über ihre Bewegungen vorher verabredet; sondern weil sie von Ewigkeit her Anstösse aller Art erhalten, durch alle möglichen Bewegungen und Vereinigungen hindurchgehen, so kommen sie schliesslich auch in diejenigen Verbindungen, aus denen unsere jetzige Welt besteht. Aber für die Untersuchung über die Entstehung der lebenden Wesen wird dieser Gedanke nicht weiter benützt. Es kommt Lucrez, und kam somit auch Epikur nicht in den Sinn, diesen Vorgang der Begreiflichkeit dadurch näher zu bringen, dass er in eine längere Reihe aufeinanderfolgender Vorgänge aufgelöst wurde, von denen jeder frühere die folgenden erst möglich machen sollte; die Thiere und schliesslich den Menschen als das Produkt einer natürlichen Entwicklung von unbestimmbarer Dauer zu betrachten, die nur desshalb zu diesem Ergebniss hinführte, weil es ihren anderen Erzeugnissen an den Bedingungen gefehlt hatte, unter denen sie sich allein hätten erhalten und fortpflanzen können. Sondern gerade so gut, wie bei einem Parmenides, Demokrit und Anaxagoras, sollen die Organismen unmittelbar aus der Erde hervorkommen. Die Gräser und Bäume, sagt Lucrez (V, 780 ff.), seien aus ihr hervorgewachsen, wie aus dem Leibe der Thiere die Federn, Haare und Borsten. Die lebenden Wesen ihrerseits können freilich nicht vom Himmel gefallen, und die Landthiere auch nicht (wie Anaximander gewollt hatte)

im Meer entstanden sein. Aber wenn noch jetzt manche Thiere unter dem Einfluss des Regens und der Sonnenhitze in der Erde entstehen, so habe diese in frischer Jugendkraft noch grössere und in grösserer Anzahl hervorbringen können. Zuerst seien so die Vögel, von der Frühlingswärme ausgebrütet, wie jetzt noch die Grillen, aus Eiern ausgeschlüpft; dann seien die übrigen Thiere aus dem Schosse der Erde hervorgegangen, indem zuerst uterusartige Erhöhungen aus ihr hervorwuchsen, und aus diesen dann die Kinder, nachdem sie in ihnen gereift waren, herauskamen. Und in analoger Weise soll auch für die Ernährung dieser kleinen Erdgeborenen durch eine Art Milch gesorgt worden sein, die an einzelnen Stellen aus der Erde hervorgequollen sei. Nur als ein nachträglicher Zusatz, nicht als ein Mittel, um die Entstehung der Menschen und Thiere zu erklären, wird dieser Darstellung, die unverkennbar Epikur's ursprüngliche Annahmen wiedergibt, die vielleicht gleichfalls schon von Epikur aus Empedokles entlehnte Bemerkung beigefügt: es seien damals auch mancherlei Ungeheuer und Missgeburten aller Art entstanden, die aber bald wieder untergiengen, weil sie nicht im Stande waren, sich zu erhalten und fortzupflanzen; wobei es aber der epikureische Freigeist nicht unterlässt, die naheliegende Vergleichung dieser urweltlichen Ungeheuer mit den Centauren und Chimären der Mythologie ausdrücklich durch den Nachweis abzuwehren, dass es solche Geschöpfe, wie diese, überhaupt nie gegeben haben könne. Etwas den heutigen Theorieen analoges wird man in den Vermuthungen, mit denen sich die Phantasie Epikur's und seiner Schüler den uralten Glauben an den Hervorgang der Menschen aus der Erde näher ausmalte, nicht suchen dürfen; und es wäre auch wirklich merkwürdig, wenn ein irgend erheblicher Beitrag zu einer der schwierigsten und verwickeltsten naturwissenschaftlichen Untersuchungen von einer Schule ausgegangen wäre, deren Stifter es an naturwissenschaftlichen Kenntnissen und an dem Sinn für wirkliche Naturforschung in so hohem Grad fehlte, wie Epikur. Nahm doch dieser Philosoph, beispielsweise, an der Vorstellung, die Sonne sei nicht grösser, als sie uns erscheint,

keinen Anstoss, und bei der Naturerklärung liess er seinen Lesern zwischen allen möglichen, auch den bodenlosesten Hypothesen die Wahl frei, wenn sie nur überhaupt Aussicht gaben, das zu leisten, um was es dem Aufklärer allein zu thun war, die Beseitigung aller übernatürlichen Einflüsse. Aber auch den allgemeinen Gedanken, in dem sich die neueste Theorie mit der epikureischen Philosophie berührt, den Satz, dass unter einer grossen Anzahl zufälliger Stoffverbindungen auch zweckmässige und lebensfähige vorkommen, und nur diese sich erhalten werden — auch diesen Gedanken hat nicht Epikur, sondern Aristoteles zuerst, und er allein in dieser Bestimmtheit ausgesprochen; und wenn Aristoteles eine Anregung zu demselben in der empedokleischen Physik fand, so musste er hier gerade noch mehr, als in anderen Fällen, das, „was Empedokles stammelt" (Metaph. I, 4. 985 a 5), um es für sich verwenden zu können, erst auf klare Begriffe zurückführen und in die Form allgemeiner Grundsätze erheben.

Anmerkungen.

1. Ein merkwürdiges Beispiel dieser Art gibt CICERO Deor. N. II, 37, 93 in der aus stoischer Quelle, zunächst wohl Panätius, geflossenen (schon Phil. d. Gr. III, a, 135, 5 von mir berührten) Bemerkung: dass die Welt aus einer zufälligen Verbindung der Atome entstanden sein sollte, sei gerade so undenkbar, als dass aus einem Haufen Metallbuchstaben, die man auf die Erde schütte, ein Buch werde. Wenn der Urheber dieser Vergleichung sich sagte, dass man aus Metallbuchstaben ein Buch herstellen könnte, warum kam nicht ihm oder einem seiner Leser der Gedanke, wirklich eines auf diesem Weg herzustellen und dann abzudrucken?

2. Diese Annahme gibt wenigstens die beste Erklärung für die fragmentarischen Angaben unserer Berichte: „dass die lebenden Wesen entstanden seien durch eine von der Sonne bewirkte Ausdünstung (*ἐξατμιζόμενα ὑπὸ τοῦ ἡλίου* HIPPOLYTUS Refut. haer. I, 6, 6) und „dass die ersten lebenden Wesen im Feuchten entstanden seien" (ps. plutarchische Placita V, 19, 4, wo aber im folgenden allgemein von ihnen gesagt wird, was nur von den Menschen gilt), wenn wir damit das über die Entstehung der Menschen berichtete verbinden; denn wenn diese desshalb im Wasser entstehen und heranwachsen mussten, weil sie allein nicht sofort im Stande gewesen wären, sich am Lande fortzubringen (vgl. folg. Anm.), so setzt diess voraus, dass die übrigen Landthiere nicht im Wasser entstanden, also von der Sonne aus dem Erdschlamm ausgebrütet waren.

3. PLUT. qu. conv. VIII, 8, 4. PS. PLUT. b. EUS. praep. ev. I, 8, 3. Plac. V, 19, 4. HIPPOL. a. a. O. Wenn die erste von diesen Stellen nach unserem Text Anaximander behaupten lässt: *ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους καὶ τραφέντας ὥσπερ οἱ παλαιοὶ καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι*, so muss das *παλαιοὶ*, welches keinen erträglichen Sinn gibt, aus dem Namen eines Thiers verschrieben sein, das anfangs im Wasser lebt, und wenn es herangewachsen ist, an's Land kommt, und da liegt wohl *βάτραχοι* am nächsten.

4. TEICHMÜLLER, Studien zur Geschichte der Begriffe S. 64, dem meine Phil. d. Gr. I[4], 210, 1 hierin etwas zu viel einräumt.

5. Vgl. Anm. 2.

6. Plac. V, 26, 4 vgl. ARIST. Phys. II, 8. 199 b 10.

7. Ob Empedokles das letztere auch in Betreff der Pflanzen annahm, ist trotz der Angabe Plac. V, 19, 5 zweifelhaft, da diese Vorstellung weder Plac. V, 26, 4 noch bei LUCREZ V, 780 ff. 834 ff. vorkommt.

8. EMP. V. 242–261 St., 305–317 M. Weitere Belege gibt meine Phil. d. Gr. I, 718 f., deren Darstellung durch die gegenwärtige einige Berichtigungen erhält.

9. Ebd. V. 263–271 (318–327).

10. V, 19, 5: *Ἐμπεδοκλῆς, τὰς πρώτας γενέσεις τῶν ζῴων καὶ φυτῶν μηδαμῶς ὁλοκλήρους γενέσθαι, ἀσυμφυέσι* (nicht zusammengewachsen) *δὲ τοῖς μορίοις διεζευγμένας· τὰς δὲ δευτέρας συμφυομένων τῶν μερῶν εἰδωλοφανεῖς· τὰς δὲ τρίτας τῶν ἀλληλοφυῶν· τὰς δε τετάρτας οὐκέτι ἐκ τῶν ὁμοίων, οἷον ἐκ γῆς καὶ ὕδατος, ἀλλὰ δι' ἀλλήλων ἤδη* u. s. w. Wenn man hier die *γενέσεις εἰδωλοφανεῖς* von solchen versteht, die aussehen wie Bilder welchen keine Wirklichkeit entspricht, von phantastischen Gebilden, und statt des sinnlosen *ἀλληλοφυῶν* (die *γένεσις δι' ἀλλήλων* gehört ja erst der vierten Reihe an) aus Emp. V. 265 (*οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον*) mit KARSTEN und DIELS *οὐλοφυῶν* setzt, so entspricht die Angabe genau dem, was sich aus den empedokleischen Bruchstücken als das wahrscheinlichste ergibt.

11. LANGE Gesch. d. Mat. I, 23.

11. Vgl. Phil. d. Gr. I, 919 f.

13. Ebd. I, 806 f.

14. Hierüber a. a. O. 199 b 26 ff. vgl. Phil. d. Gr. II, b, 427, 1.

15. Phil. d. Gr. I, 600, 2. 911, 1. 982 unt.

16. De an. I, 2. 404 a 16.

17. Metaph. IV, 5. 1009 b 12. 28. De an. I, 2. 404 a 27; vgl. Phil. d. Gr. I, 822.

III.

Eine heidnische Apokalypse.

(Erschien in englischer Uebersetzung in der Monatschrift „Nineteenth Century“ April 1882.)

Unter dem Namen der apokalyptischen Literatur pflegt man diejenigen Schriften zusammenzufassen, welche der Menschheit als Abschluss ihrer Geschichte ein goldenes Zeitalter verheissen, das durch ein Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, eine durchgreifende Umwälzung des gegenwärtigen Weltzustandes, herbeigeführt werden soll. Der Name stammt aus der Apokalypse des Johannes; der thatsächliche Stammvater der christlichen wie der jüdischen Apokalyptik ist aber das Buch Daniel; diese merkwürdige prophetische Schrift, deren angeblicher Verfasser schon zu Ezechiels Zeit als ein Frommer der Vorzeit von der hebräischen Sage gefeiert war (Ezech. c. 14, 14. 20. c. 28, 3), dann aber, in den Tagen der Makkabäerkämpfe, an den Hof des Nebukadnezar und Cyrus versetzt und zum Urheber von Weissagungen gemacht wurde, welche dazu bestimmt waren, den Muth der Kämpfenden durch den Ausblick auf den herrlichen Ausgang des Kampfes zur äussersten Ausdauer anzufeuern. Denn jetzt erst wird das Schicksal der jüdischen Nation, auf das sich die messianische Weissagung seiner Propheten bis dahin beschränkt hatte, mit dem Schicksal des ganzen Menschengeschlechts in Verbindung gebracht; die Geschichte der Menschheit soll zugleich mit der des israëlitischen Volkes in der ewigen Herrschaft der Heiligen ihren Abschluss finden, und diese grosse Katastrophe soll schon in der nächsten Zukunft bevorstehen: unmittelbar auf die Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes soll der Eintritt

des Gottesreichs folgen. Es ist bekannt, welcher Nachwuchs aus der apokalyptischen Weissagung Daniels noch auf jüdischem Boden in den jüdischen Stücken der sibyllinischen Orakel, dem Buch Henoch und dem vierten Buch Esra entsprungen ist, welche umfassende Literatur sich an die Apokalypse des Johannes, theils in der Gestalt von Erklärungen dieses Räthselbuchs, theils in der neuer selbständiger Offenbarungen angeschlossen hat; und wie jede von diesen apokalyptischen Schriften, nach dem Vorgang ihres jüdischen und ihres christlichen Vorbilds, das Ende der gegenwärtigen Welt schon für die nächste Zeit nach ihrer eigenen Abfassung in Aussicht nahm. Aber auch den heidnischen Völkern des Alterthums war die allgemeine Voraussetzung dieser apokalyptischen Prophetie keineswegs fremd. Auch bei ihnen findet sich der Glaube an eine grosse Revolution des ganzen Weltzustandes, von der man auch wohl erwartete, dass durch sie allem Elend und Verderben der Menschen gesteuert und eine Zeit dauernder Glückseligkeit heraufgeführt werden werde; und wenn dieser Glaube zunächst nur eine theoretische Ueberzeugung, ein theologisches oder philosophisches Dogma war, von dem keine Anwendung auf die Zustände einer bestimmten Zeit gemacht wurde, so war doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass auch die bestimmtere Erwartung des nahe bevorstehenden Eintritts jener Umwälzung, des nahen Abschlusses der Weltgeschichte sich bildete, wenn sich die Verhältnisse irgendwo so gestalteten, dass sie die Sehnsucht nach einer so plötzlichen und durchgreifenden Veränderung zu erwecken geeignet waren.

Schon die Religion Zoroasters verhiess ihren Bekennern: wenn der Kampf des Guten mit dem Bösen, des Ormuzd mit Ahriman, die ihm verordnete Zeit gewährt habe, werde schliesslich das Böse und sein Urheber vernichtet werden, und auf der neu gestalteten Erde werden die Menschen, durch Eine Sprache verbunden, keiner Nahrung bedürftig und keinen Schatten werfend, in seligem Frieden zusammenwohnen. Von einer anderen Seite her drang der Glaube an ein dereinstiges Weltende sehr frühe in die griechische Philosophie ein. Schon von einigen der ältesten unter den jonischen Philosophen, Anaximander und

Anaximenes, wird uns berichtet, dass sie die Welt periodisch aus dem Urstoff hervorgehen und wieder in ihn zurückkehren liessen; ganz besonders aber ist es Heraklitus von Ephesus, der sich (um 480 v. Chr.) durch die Behauptung bekannt gemacht hat, dass das Urfeuer, oder die Gottheit, die Welt abwechslungsweise aus sich hervorgehen lasse und durch einen Weltbrand wieder in sich zurücknehme. Theilweise damit übereinstimmend lehrte bald nach ihm Empedokles, die Geschichte der Welt bewege sich zwischen zwei Polen, der vollkommenen Einigung aller Elemente durch die Liebe und ihrer vollständigen Trennung durch den Hass, nur in den Zwischenperioden zwischen diesen beiden Zuständen gebe es Welten, wie die unsrige, von denen demnach jede blos eine Zeit lang bestehen soll; während gleichzeitig Leucippus und nach ihm sein Schüler Demokritus jeder von den unzähligen Welten, die sich aus den Atomen bilden sollten, nur eine begrenzte Dauer zuschrieb. Plato und Aristoteles allerdings wollten von einem Weltende nichts hören, und der letztere besonders hat die Anfangs- und Endlosigkeit unseres Weltgebäudes so nachdrücklich vertheidigt, dass sie durch ihn eine weite Verbreitung gewann und sich bis in die letzten Jahrhunderte des Alterthums erhielt. (Vgl. S. 1 ff.) Dagegen kehrten die Stoiker bei diesem wie bei anderen Punkten ihrer Physik zu Heraklit zurück, und nur einzelne jüngere Mitglieder dieser Schule sind es, die uns seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. als Gegner der Weltverbrennung bekannt sind.

Die Lehre der Philosophen von einem dereinstigen Weltuntergang hatte nun freilich eine andere Bedeutung, als die apokalyptischen Weissagungen über das Ende dieser Welt oder des gegenwärtigen Weltzustandes. Die letzteren haben eine durchaus praktische Abzweckung: diejenigen, an die sie sich wenden, sollen durch den Hinblick auf das Ende aller Dinge theils unter Leiden und Verfolgungen getröstet, theils zur würdigen Vorbereitung auf diese letzte Entscheidung, zum unerschütterlichen Ausharren in den bevorstehenden Prüfungen ermuntert, mit jenem begeisterten Kampfesmuth, jener rücksichtslosen

Aufopferungsfähigkeit erfüllt werden, welche aus dem Glauben an den unbedingt sicheren Sieg, den unmittelbar bevorstehenden tausendfachen Ersatz aller Opfer entspringt. Gerade bei den grössten und einflussreichsten unter unsern Apokalypsen, der des Daniel und der des Johannes, ist diese praktische Abzweckung mit Händen zu greifen. Diese Weissagungen sind nicht müssige Spekulationen über die Zukunft, sondern höchst wirkungsvolle, auf die nächste Gegenwart berechnete, von tiefer Begeisterung erfüllte Aufrufe zu heldenmüthiger Tapferkeit im Streit für den Glauben. Ebendesshalb halten auch alle diese Schriften das Ende der gegenwärtigen Weltordnung für unmittelbar bevorstehend. Ihre angeblichen Verfasser allerdings, einen Daniel oder eine Sibylle, lassen viele von ihnen lange Reihen geschichtlicher Thatsachen vorhersagen; aber ihre wirklichen Verfasser glauben ohne Ausnahme, dass sie selbst in der letzten Zeit leben und höchstens durch ein paar Jahre noch von der Schlusskatastrophe getrennt seien. Denn nur dann hat der Glaube an ein Weltende praktische Bedeutung, wenn man es selbst noch zu erleben erwartet; nimmt man es dagegen erst für die Zeit nach dem eigenen Tode in Aussicht, so ist ja durch diesen für jeden die Entscheidung schon gefallen, ehe es kommt, und wenn ihm die Aufforderung entgegentritt, sich auf das Ende vorzubereiten, wird er doch dabei nur an sein eigenes Ende denken können, nicht an das des Weltganzen, welches für ihn selbst keine weiteren Folgen nach sich zieht. Den philosophischen Theorieen über einen künftigen Weltuntergang fehlt nicht blos diese Bestimmung, sondern die praktische Tendenz und die praktischen Motive der apokalyptischen Literatur sind ihnen überhaupt fremd. Es sind physikalische Annahmen, aus rein wissenschaftlichen Erwägungen hervorgegangen, die mit den religiösen und politischen Interessen der Menschen, mit der Frage, ob ihnen die gegebenen Zustände zusagen oder nicht, mit ihren Hoffnungen und ihren Verpflichtungen nicht mehr zu thun haben, als diess etwa bei der Vermuthung eines dereinstigen Aufhörens der Bewegung der Fall ist, die neuere Naturforscher aus der mechanischen Wärmetheorie abgeleitet haben.

Nichtsdestoweniger konnte auch diesen naturwissenschaftlichen Annahmen eine Wendung gegeben werden, durch die sie den apokalyptischen Erwartungen der Juden und Christen näher traten. Man brauchte nur das, was die Philosophen aus einer Naturnothwendigkeit ableiteten, unter den teleologischen Gesichtspunkt zu stellen und mit dem moralischen Zustand der Menschen in Verbindung zu bringen, so erhielt man den Satz: das Ende des gegenwärtigen Weltzustandes werde dann hereinbrechen, wenn derselbe so unerträglich geworden sei, dass sich dem allgemeinen Verderben nur noch durch eine Vertilgung der sündigen Menschheit steuern, nur auf diesem Weg eine durchgreifende Umwandlung zum Besseren herbeiführen lasse; und wenn die gegebenen Zustände irgend einmal so unheilbar erschienen, so hatte man dann auch nicht mehr weit zu der Erwartung, welche den wesentlichen Inhalt aller apokalyptischen Prophetie bildet, dass der Untergang und die Neubildung der jetzigen Welt schon in der nächsten Zeit bevorstehe. Diese Wendung begegnet uns nun auch wirklich in der stoischen Schule. Diese Schule machte es sich bekanntlich in ähnlicher Weise, wie die englischen und deutschen Physikotheologen des 18. Jahrhunderts, zur Aufgabe, in der ganzen Natur die Fürsorge der Gottheit für die Menschen nachzuweisen, auf deren Wohl alles in der Welteinrichtung berechnet sei; und ebenso machte sie es nun auch in dem vorliegenden Falle. Neben der Verbrennung, die das Ende jeder Welt und die Entstehung einer neuen herbeiführen sollte, nahmen die Stoiker auch das Eintreten allgemeiner Diluvien an, welche ebenso den Winter jeder Weltperiode bilden sollten, wie die Ekpyrosis ihren Sommer; und wenn die letztere das ganze Weltgebäude mit allem, was darin ist, verzehren sollte, so wurde von dem Diluvium erwartet, dass es wenigstens die ganze Erde überfluthe, und alle lebenden Wesen auf derselben vertilge. Von dieser Sündfluth nun sagt Seneca (nat. qu. III, 28 f.), sie werde eintreten, „wenn es Gott für gut findet, dass ein Neues beginne und dem Alten ein Ende gemacht werde“, „wenn die Zeit da ist, wo die Menschheit von Grund aus vertilgt werden soll, um im Stande der Unschuld neu erzeugt zu werden,

dass niemand übrig bleibt, der zum Bösen anleiten kann"; wenn „das Gericht über die Menschheit vollendet sei, und auch die Thiere vertilgt seien, deren Gemüthsart die Menschen angenommen hatten", dann werde den Fluthen wieder ein Ziel gesetzt, die alte Weltordnung wiederhergestellt, und der Erde ein neues Geschlecht von Menschen geschenkt werden, die von keiner Schuld wissen, deren Unschuld aber freilich, wie der Philosoph wehmüthig beifügt, auch nicht lange dauern werde. Hier haben wir nun wirklich eines von den Motiven, auf denen auch die jüdische und die christliche Apokalyptik beruht: die Annahme, dass die Menschheit zeitweise in ein Verderben versinke, aus dem sie auch von der Gottheit nur durch eine Veränderung des ganzen Weltzustandes gerettet werden könne. Und wenn wir hören, wie Seneca über den sittlichen Zustand seines Zeitalters urtheilt, könnte es uns kaum überraschen, auch die weitere Ueberzeugung bei ihm zu finden, dass eben jetzt ein so tiefes Verderben eingetreten sei, und dass demnach der Untergang der sündigen Menschheit unmittelbar bevorstehe. Wenn du auf das Forum oder in den Circus gehst, sagt er (De ira II, 8), und du betrachtest die Volksmassen, die sich da drängen, so denke, es seien hier ebensoviele Laster als Menschen. Tragen sie auch kein Kriegskleid, so lebt doch keiner mit dem andern in Frieden. Jeder sucht nur durch den Schaden des andern zu gewinnen; um jeden kleinsten Genuss oder Vortheil dürfte, wenn es auf sie ankäme, alles zu Grunde gehen. Es ist eine Versammlung von reissenden Thieren, die sich von allen andern nur dadurch unterscheiden, dass diese wenigstens Ihresgleichen verschonen, während sich die Menschen untereinander selbst verschlingen. In wildem Wetteifer wirft man sich auf das Schlechte; jeden Tag wächst die Lust an der Sünde, nimmt die Scheu vor ihr ab. Das Laster hält sich nicht mehr in der Verborgenheit, es geht vor aller Augen; Rechtschaffenheit findet sich nicht etwa nur selten, sondern überhaupt nicht. Liest man diese und ähnliche Schilderungen bei Seneca, so möchte man allerdings glauben, er hätte seine Zeit für so unverbesserlich halten müssen, dass nur jene von ihm in Aussicht

genommene Sündfluth eine Heilung bringen könne. Indessen ist diess doch nicht seine Meinung. Es sind weniger die Laster einer bestimmten geschichtlichen Periode, als die allgemeinen Fehler der menschlichen Natur, gegen die er seine Vorwürfe richtet. „Wir alle haben gefehlt,“ ruft er aus (De clement. I, 6, 3), „und wir werden fehlen bis zum Ende unseres Lebens“; „einer drängt den andern zum Bösen“ (ep. 41, 9); „man kann keinem einzelnen zürnen, das ganze Menschengeschlecht bedarf der Verzeihung“; „es ist eine Bedingung unseres Daseins, dass unsere Seele ebenso vielen Krankheiten unterliegt, wie unser Leib“; „kein Verständiger zürnt der Natur“; „über die Schlechtigkeit der Menschen ausser sich zu gerathen, wäre so klug, als sich zu wundern, dass keine Aepfel an den Dornen wachsen“ (De ira II, 10). Wer sich in dieser Weise in die Verderbtheit der Menschen als etwas naturnothwendiges ergibt, in dem kann nicht wohl der Wunsch oder die Hoffnung auftreten, dass eine plötzliche Katastrophe derselben für immer ein Ende mache. Wenn auch alle Sünder auf einmal vertilgt würden, wäre es die Sünde selbst darum noch lange nicht, da sie viel zu tief in der menschlichen Natur begründet ist, um nicht sofort wieder zur Herrschaft zu gelangen. Und wir haben ja auch gehört, dass unser Philosoph selbst von der Sündfluth, die er weissagt, keine dauernde Besserung der menschlichen Zustände erwartet. Dass vollends dem Streite des Guten mit dem Bösen irgend einmal für immer ein Ende gemacht werden werde, konnte er als Stoiker schon desshalb nicht annehmen, weil nach stoischer Lehre auf jede Weltverbrennung die Bildung einer neuen Welt folgt, die allen früheren so ununterscheidbar ähnlich sein soll, dass alle Personen, Dinge und Vorgänge in ihr bis auf's einzelste hinaus genau so wiederkehren, wie sie in jenen waren. Der Glaube an die Nähe des Weltendes, auf welchem die praktische Wirkung und Bedeutung aller apokalyptischen Erwartungen beruht, musste ohnediess den römischen und griechischen Zeitgenossen Seneca's auch dann durchaus ferne liegen, wenn sie einen dereinstigen Weltuntergang *in thesi* annahmen. Denn dieser Glaube hat sich immer nur bei solchen Parteien gebildet,

die sich so schwer bedrückt und bedroht fühlten, dass sie an der Gegenwart verzweifelten und nur von einem wunderbaren Eingreifen der Gottheit noch eine Rettung zu hoffen wagten. In diesem Zustand befanden sich aber die Vertreter der antiken Bildung zu Seneca's Zeit noch lange nicht. Den Juden mochte während des Verzweiflungskampfs der makkabäischen Erhebung, und auch später noch unter dem Drucke der Fremdherrschaft, den Christen unter dem frischen Eindruck des Schreckens, welchen die neronische Christenverfolgung und bald darauf die Erwartung der Wiederkehr Nero's verbreitete, ihre Lage so hoffnungslos erscheinen, dass sie den Zeitpunkt kaum erwarten konnten, in dem der Herr vom Himmel herabkommen sollte, um dem Reich ihrer Verfolger ein Ende mit Schrecken zu bereiten: ein Römer oder Grieche jener Zeit hatte auf seinem Standpunkt keinen Grund, die bestehenden Verhältnisse, wie vieles ihm auch daran missfallen mochte, für unverbesserlich genug zu halten, um nur von einer vollständigen Umwälzung des ganzen Weltzustandes Abhülfe zu hoffen. Erst geraume Zeit später, als der Verfall der alten Kultur viel weiter fortgeschritten war und in dem weltgeschichtlichen Kampfe des Christenthums mit den polytheistischen Volksreligionen der Sieg sich, nach jahrhundertelangem Ringen, auf die Seite des Christenthums neigte, begegnet uns in einer von den hermetischen Schriften[1]) eine Darstellung, die sich ihrem Inhalt nach mit den jüdischen und christlichen Apokalypsen vergleichen lässt.

Mit dem Namen ihres Hermes bezeichneten die Griechen den ägyptischen Gott Thot oder Tehuti, welcher nicht blos als Erfinder der Schrift und vieler anderen Künste, sondern auch als der Urheber der heiligen Literatur der Aegypter gefeiert wurde. In der Folge, als man die Götter des Volks nach Euemerus' Vorgang zu blos menschlichen Grössen, zu Königen und Weisen der Vorzeit herabzusetzen begann, wurde auch der ägyptische Hermes zu einem Menschen gemacht, zugleich aber mit dem Beinamen des dreimal Grossen, „Trismegistos“, ausgezeichnet, und es wurden ihm unter diesem Namen viele Schriften beigelegt, von denen wir noch eine Anzahl, theils vollständig

theils in Bruchstücken, besitzen. Diese jüngere hermetische Literatur entstand zwar, wie wir annehmen dürfen, ebenso, wie die ältere, in Aegypten; aber während die alten „Bücher des Thot", die heiligen Schriften der ägyptischen Priester, jedenfalls viele Jahrhunderte vor der macedonischen Eroberung in der damaligen Landessprache verfasst wurden, waren die späteren hermetischen Schriften, so weit wir irgend von ihnen wissen, von Hause aus griechisch geschrieben, und wenn auch die Abfassung der verschiedenen Stücke der Zeit nach weit auseinanderliegen mag, scheinen sie doch sämmtlich erst der christlichen Periode anzugehören, da uns die erste, noch unsichere, Spur solcher Schriftwerke bei Plutarch (De Is. et Os. 61), die nächste bei Tertullian (De an. 2. 33) begegnet. Ihre Verfasser waren wohl durchweg, oder doch überwiegend, Aegypter, aber solche, welche sich mit der griechischen Philosophie der Zeit bekannt gemacht und ihre Ideen sich angeeignet hatten; so dass uns in dieser ägyptisch-hellenistischen Literatur eine analoge Erscheinung vorliegt, wie in der gleichzeitigen und früheren jüdisch-hellenistischen: die Ansichten, welche sich den Urhebern derselben aus einer Verknüpfung orientalischer Traditionen mit griechischer Philosophie ergeben hatten, sollen durch die von der nationalen Religion geheiligten Auktoritäten empfohlen werden. Von den noch vorhandenen hermetischen Schriften scheint ein erheblicher Theil gegen das Ende des dritten Jahrhunderts nach Christus verfasst zu sein; und eine von den letzteren ist es, in der sich jene merkwürdige Weissagung befindet, welche wir der jüdischen und christlichen Apokalyptik als ein heidnisches Gegenbild derselben zur Seite stellen können.

Der Titel dieser Schrift lautete in ihrem griechischen Original: „Die vollkommene Rede". Sie ist uns jedoch, abgesehen von ein paar kleinen Bruchstücken, nur in einer lateinischen Uebersetzung überliefert, welche unter die Werke des Apulejus gerathen ist, wiewohl sie nicht vor dem 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung verfasst sein kann. Hier gibt nun der angebliche Hermes Trismegistus seinem Sohn Asklepius c. 24—26 Aufschlüsse über die Zukunft, aus denen ich die Hauptstellen in

etwas freierer Uebersetzung mittheilen will. „Es wird eine Zeit kommen,“ sagt er, „in der es scheinen wird, dass Aegypten die Gottheit vergeblich mit frommem Eifer verehrt habe.“ „Die Gottheit wird sich von der Erde in den Himmel zurückziehen, und das Land Aegypten, welches der Sitz der Götter war, wird ihrer Gegenwart beraubt sein;“ „dieses heilige Land, der Sitz der Tempel und Heiligthümer, wird voll von Gräbern und Todten (Kapellen und Reliquien christlicher Märtyrer) sein. O Aegypten, Aegypten, von deiner Gottesverehrung wird nichts übrig bleiben, als Gerüchte, die den Nachkommen unglaublich erscheinen, und die Inschriften in den Steinen, die von deiner Frömmigkeit erzählen. Scythen und Inder und ähnliche Barbaren werden Aegypten bewohnen. Denn die Gottheit wird in den Himmel zurückkehren, die Menschen werden insgesammt sterben, und Aegypten wird so der Götter und Menschen beraubt und verlassen sein. Du, o heiliger Fluss, wirst von Blutströmen erfüllt sein bis an den Rand; du wirst deine Ufer durchbrechen und die Zahl der Gräber wird weit grösser sein, als die der Lebenden, und wer noch übrig bleibt, den wird man nur noch an seiner Sprache als Aegypter erkennen, sein Thun dagegen ist das eines Fremden.“ „Aegypten, einst das heiligste und gottesfürchtigste Land, die Lehrerin der Frömmigkeit, wird ein Bild der äussersten Ruchlosigkeit sein; die Menschen werden aufhören, die Welt zu verehren und zu bewundern, dieses unveränderliche Werk Gottes, diese herrliche Darstellung des Guten, mit den mannigfaltigsten Bildern geschmückt, das Werkzeug des Willens der Gottheit, die ihrem Werke neidlos zur Seite steht, die vielgestaltige Einheit von allem, dessen Anschauung zu Verehrung, Preis und Liebe auffordert. Man wird die Finsterniss dem Lichte vorziehen, den Tod für besser halten, als das Leben; niemand wird ehrfurchtsvoll zum Himmel aufblicken, den Frommen wird man einen Thoren, den Gottlosen weise nennen; der Wahnsinnige wird für einen Helden, der Schlechteste für den Besten gehalten werden.“ „Neue Rechte und Gesetze werden eingeführt werden, nichts, was heilig oder fromm, was des Himmels und der himmlischen Mächte würdig wäre, wird man hören oder glauben.

Die Götter nehmen Abschied von den Menschen, nur die bösen Geister (unser Verfasser nennt sie „die verderblichen Engel") bleiben zurück, um die Menschen zu Krieg, Raub und Betrug und zu allem dem aufzustacheln, was der Natur der Seelen widerstreitet. Dann wird die Erde erbeben, das Meer wird nicht mehr von Schiffen befahren werden, der Himmel und der Lauf der Gestirne sich nicht gleich bleiben; alle göttlichen Stimmen werden für immer verstummen, die Erzeugnisse des Feldes werden verderben, die Erde wird aufhören, Frucht zu bringen, selbst die Luft wird in drückender Schwüle dahinsiechen. So wird das Greisenalter über die Welt kommen: Gottlosigkeit, Unordnung, Nichtachtung alles Guten." (Das folgende findet sich griechisch bei Lactantius Instit. VII, 18.) „Wenn aber dieses also geschieht, o Asklepius, dann wird der Herr und Vater und Gott, der Schöpfer des ersten und einen Gottes[2]), sein Auge diesen Dingen zuwenden und durch seinen Willen seine Welt wieder zu ihrem ursprünglichen Zustand zurückführen, indem er das Gute der Unordnung entgegenstemmt, von der Verirrung zurückruft und die Schlechtigkeit austilgt, bald durch Wasserfluthen, mit denen er die Erde überschwemmt, bald durch Feuergluthen, mit denen er sie ausbrennt, bisweilen auch durch Kriege und Seuchen, womit er sie bedrängt; auf dass auch der Welt wieder Anbetung und Bewunderung gezollt, und der Gott, der dieses herrliche Werk geschaffen und wiederhergestellt hat, von den Menschen, deren es dann wieder eine grosse Anzahl geben wird, mit Lob und Preis gefeiert werde."

Diese Darstellung ist nun, wie bemerkt, desswegen merkwürdig für uns, weil sie das einzige uns bekannte Beispiel einer auf heidnischem Boden entstandenen apokalyptischen Weissagung ist. Denn diejenige des angeblichen Mederkönigs Hystaspes, welcher nach Lactantius Instit. VII, 15. 18 in grauer Vorzeit für das Ende der Tage nicht allein den dereinstigen Untergang des Römerreichs, sondern auch ein Einschreiten des Zeus gegen das Verderben der Menschen und eine Vertilgung aller Gottlosen vorhergesagt hatte — diese Weissagung stammte doch wohl von einem Juden oder Christen her, wenn sie sich auch, der von

ihr vorgenommenen Maske zuliebe, des heidnischen Gottesnamens bediente. Nun ist es allerdings wohl möglich, dass der Verfasser des „Asklepius" durch jüdische und christliche Weissagungen, wie etwa die der sibyllinischen Orakel, veranlasst worden war, die Rettung seines Glaubens in ähnlicher Weise, wie diess die Juden und Christen mit dem ihrigen gemacht hatten, von einer wunderbaren Veränderung des ganzen Weltzustandes zu erwarten. Allein wenn diese Erwartung auf einem von ihrer ursprünglichen Heimath so verschiedenen Boden Wurzel schlagen konnte, so beweist diess, dass eben jetzt die Anhänger der ägyptisch-griechischen Religion und Philosophie in eine ähnliche Lage gerathen waren, wie die, aus welcher die jüdisch-christliche Apokalyptik ursprünglich hervorgieng; und es verdient die Beachtung der Geschichtsforscher, dass diess schon so frühe der Fall war. Da Lactantius in einer Schrift aus dem ersten oder zweiten Jahrzehend des vierten Jahrhunderts unsere Darstellung schon berücksichtigt, so werden wir diese nicht über das Ende des dritten Jahrhunderts herabrücken dürfen; einige (in dem obigen Auszug übergangene) Sätze im 24. und 26. Kapitel des „Asklepius", worin ein gesetzliches Verbot der Götterverehrung unter Androhung der Todesstrafe geweissagt wird, müssen mit Bernays für spätere Zuthaten gehalten werden, denn vor dem Gesetz des Kaisers Constantius vom Jahr 353 ist kein derartiges Verbot erlassen worden. Längere Zeit vor 300 n. Chr. wird der „Asklepius" allerdings nicht verfasst sein, da die Zustände, die er voraussetzt, nicht viel früher eingetreten sein können. Aber mögen wir ihn auch noch so nahe an diesen Zeitpunkt heranrücken, so bleibt es doch immer höchst merkwürdig, wenn schon damals, noch vor dem Beginn der Diokletianischen Christenverfolgung, die Dinge, wenigstens in Aegypten, so lagen, dass ein eifriger Anhänger der alten Religion ihren bevorstehenden Untergang als einen Erfolg voraussah, der nur noch durch ein unmittelbares Einschreiten der Gottheit abgewendet werden könne. Wenn es sich auch in anderen Theilen des römischen Reichs ähnlich verhielt, so begreift man um so eher, dass der Entscheidungskampf zwischen den beiden Religionen,

der unmittelbar nach der Abfassung unserer Schrift unter Diokletian ausbrach, nicht zum Sieg des Heidenthums führen konnte, und dass Constantin's politischer Scharfblick das Stärkeverhältniss der Parteien richtig beurtheilte, wenn er in den Christen, trotz ihrer Minderzahl, den Theil sah, der allein ihm für seine Herrschaft und seine Umgestaltung des Römerreichs eine zuverlässige Stütze zu bieten versprach.

Anmerkungen.

1. Nähere Nachweisungen über diese Schriften und die sie betreffende Literatur finden sich in meiner „Philosophie der Griechen" III, b, 224 f.

2. Mit diesem ist die Welt gemeint, welche auch in der von LACTANZ IV, 6 griechisch erhaltenen Stelle Ascl. c. 8 zwar der zweite Gott, aber doch zugleich, wie hier, „der erste und einzige und eine" genannt wird.

IV.

Ueber den wissenschaftlichen Unterricht bei den Griechen.

(Rede beim Antritt des Rectorats an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 15. Oktober 1878.)

Hochgeehrte Versammlung!

Die Feierlichkeiten, welche uns von Zeit zu Zeit in diesem Raume zusammenführen, bringen es uns immer auf's neue in Erinnerung, dass der wissenschaftliche Verband, dem wir angehören, nicht blos eine äusserliche Verknüpfung einzelner Fachschulen und Fächer, sondern ein innerlich zusammenhängendes, durch die natürliche Zusammengehörigkeit aller seiner Theile verbundenes Ganzes, ein geistiger Organismus ist und sein soll. Wie es Ein grosser Zusammenhang ist, der alles Wirkliche umfasst, der das entfernteste mit dem nächsten, das niedrigste mit dem höchsten zu Einem Weltganzen zusammenschliesst, so ist auch die Wissenschaft, welche die Erkenntniss des Wirklichen sich zur Aufgabe macht, in ihrem tiefsten Grund Eine; und so mannigfaltig die Zweige sein mögen, deren sie immer neue zu gesondertem Bestande hervortreibt: alle diese vielen Wissenschaften wollen und sollen doch Wissenschaft sein, sie setzen sich gleichartige Ziele, sie bedienen sich des gleichen, nur in seinen näheren Bestimmungen nach der Natur ihres Gegenstandes so oder anders gestalteten Verfahrens, der gleichen, allem unserem Denken unentbehrlichen Begriffe; und je weiter sie ihre eigenthümlichen Aufgaben in die Breite und in die Tiefe verfolgen, um so sicherer treffen sie, oft unvermuthet, mit dem zusammen, was sich andern von scheinbar fernliegenden Ausgangs-

punkten aus ergab. Nur eine Folge von diesem inneren Zusammenhang aller Wissenschaften ist es, dass auch für den Unterricht in denselben, so weit er in dem gleichen Sinn und Geist ertheilt werden sollte, die Vereinigung aller besonderen Fächer in umfassenden wissenschaftlichen Anstalten sich als das naturgemässe und zweckmässigste herausstellte. Je grösser aber die Bedeutung war, die solche Anstalten für das ganze Volksleben gewannen, je wichtiger die Dienste, welche der Staat von ihnen zu erwarten berechtigt war; je erheblicher andererseits die Mittel, die sie in immer steigendem Masse in Anspruch nahmen: um so ausschliesslicher mussten sie auch in die Hände des Staats übergehen, ohne dessen Fürsorge und Leitung es ihnen in den meisten Ländern an den unerlässlichen Bedingungen ihres Gedeihens fehlen würde; und so sind namentlich bei uns in Deutschland mit dem übrigen Unterrichtswesen auch die Universitäten zu einem so wesentlichen Bestandtheil des Staatsorganismus geworden, dass alle deutschen Regierungen, in richtiger Erkenntniss ihrer Bedeutung für das Staats- und Volksleben, um die Erhaltung und Hebung ihrer Hochschulen sich wetteifernd bemühen, dass aber andererseits für ausserstaatliche Universitäten auf dem Boden unserer Anschauungen, Verhältnisse und Bedürfnisse kein Raum ist.

Es ist bekannt, wie unser heutiges Universitätswesen im Lauf der Jahrhunderte aus dürftigen Anfängen sich allmählich entwickelt hat; wie aus einzelnen theologischen, dialektischen, medicinischen und Rechtsschulen die ersten wissenschaftlichen Korporationen hervorgiengen, in denen mit der Zeit alle wissenschaftlichen Fächer, an die vier Facultäten vertheilt, sich vereinigten; wie seit der neuen Wendung, welche das wissenschaftliche, religiöse und politische Leben im 15. und 16. Jahrhundert nahm, die korporative Selbständigkeit dieser Anstalten sich immer mehr verlor, die staatliche Aufsicht und Unterstützung immer breiteren Spielraum gewann, und wie sie schliesslich in den meisten Ländern in reine Staatsanstalten übergiengen. Manche Analogieen zu diesen Vorgängen bietet aber auch die Geschichte des wissenschaftlichen Unterrichts bei einem Volke,

das uns geistig ebenso nahe steht, wie es zeitlich von uns entfernt ist, bei den Griechen, und es ist nicht ohne Interesse zu sehen, wie sich derselbe in dieser seiner ältesten Heimath, auf dem jungfräulichen Boden gestaltete, der zuerst eine freie und selbständige Wissenschaft hervorgebracht hat.

Als während des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts in Griechenland die ersten Schritte zur Bildung einer wissenschaftlichen Weltansicht gewagt wurden, handelte es sich nicht um Ertheilung eines förmlichen Unterrichts oder Eröffnung von Schulen; sondern einzelne hervorragende Männer wandten ihr Nachdenken theils den mathematischen Wissenschaften, deren erste Elemente sich um jene Zeit in Hellas einbürgerten, theils der Frage über das Wesen, die Gründe, die Entstehung und die Einrichtung der Welt zu, und ihre Ergebnisse machten sie mehr zum Gegenstand mündlicher als schriftlicher Mittheilung. Aber an regelmässige Lehrvorträge werden wir hiebei nicht denken dürfen, sondern zunächst an eine Besprechung zwischen Freunden; daher auch nicht an einen Unterricht, zu dem jedermann der Zutritt geöffnet gewesen wäre, sondern nur an einen solchen, der aus dem persönlichen Verhältniss der Lehrenden und Lernenden als eine natürliche Folge desselben sich ergab. Verhielt es sich doch nicht anders auch mit der Heilkunde: auch diese wurde, wie eine andere technische Fertigkeit, nur in persönlicher Anleitung mitgetheilt, und sie war desshalb in der Regel auf einzelne Familien von sogenannten Asklepiaden beschränkt, in denen sie sich als Handwerksgeheimniss vom Vater zum Sohn forterbte; an eine wissenschaftliche Unterweisung war hier schon desshalb nicht zu denken, weil die ärztliche Kunst selbst in jener Zeit von dem Charakter einer Wissenschaft noch zu weit entfernt war. Nur Eine von den älteren Schulen nähert sich durch ihren festeren Zusammenhang, und wahrscheinlich auch durch die Einführung eines regelmässigen Unterrichts, den späteren Einrichtungen: die pythagoreische; denn hier war die Mittheilung mathematischer und philosophischer Lehren ebenso, wie die Ueberlieferung religiöser Dogmen und Lebensvorschriften, die Uebung der Musik, Heilkunde und Gymnastik, Vereinssache: sie

bildete einen Bestandtheil jener durchgreifenden sittlich-religiösen Reform, welche der Stifter des pythagoreischen Bundes sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte. Um so ausschliesslicher blieb dagegen diese Mittheilung auf die Mitglieder des Bundes beschränkt; und wenn auch die späteren Vorstellungen über das Schulgeheimniss der Pythagoreer ohne Zweifel an starken Uebertreibungen leiden, so brachte es doch der ganze Charakter ihrer Vereine mit sich, dass nur den Genossen derselben der Zutritt zu den Zusammenkünften frei stand, in welchen die Wissenschaft der Schule überliefert wurde [1]).

Erst in der zweiten Hälfte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts sehen wir in Griechenland Lehrer auftreten, welche über den engeren Kreis persönlicher Verbindungen oder geschlossener Vereine hinausgreifend allen Lernbegierigen Gelegenheit zu einer methodischen höheren Ausbildung geben wollten. Das Verdienst dieser eingreifenden Neuerung gebührt jenen Männern, die zwar seit Plato und Aristoteles gewöhnlich in dem ungünstigsten Lichte dargestellt werden, deren hohe Bedeutung für ihre Zeit aber trotz aller ihrer Einseitigkeit und aller späteren Entartung sich nicht verkennen lässt, den sogenannten Sophisten. Nach dem Vorbild eines Protagoras und Gorgias bildete sich jetzt ein Stand berufsmässiger Lehrer, deren Unterricht gegen eine entsprechende Belohnung allgemein zugänglich war, mochte er nun einem grösseren Kreise in öffentlichen Vorträgen, oder mochte er einzelnen Schülern ertheilt werden, die sich für längere Zeit an den Lehrer anschlossen [2]). Und dieser Vorgang war auch für die Folgezeit nicht verloren. Aber um feste Schulen mit dauernden Einrichtungen zu begründen, war die Sophistik zu arm an positivem wissenschaftlichem Gehalt, und zu ausschliesslich an die Persönlichkeit einzelner Lehrer gebunden, von denen überdiess gerade die bedeutendsten ohne festen Wohnsitz von Stadt zu Stadt zu wandern pflegten. Erst Sokrates war es, dessen Einfluss auch in dieser, wie in jeder Beziehung, dem wissenschaftlichen Leben seines Volkes den Weg eröffnete, den es während seiner ganzen weiteren Entwicklung nicht wieder verliess.

Dieser seltene Mann gieng zwar nicht direkt darauf aus, eine philosophische Schule zu stiften; noch weniger traf er irgend welche Veranstaltungen, um die Fortpflanzung seiner Lehre für die Zeit nach seinem Tode zu sichern. Die Art und Weise seiner wissenschaftlichen Mittheilung war das Gegentheil alles Schulmässigen: auf den Märkten und den Strassen, in der Palästra und in den Buden der Handwerker setzte er Bekannten und Unbekannten in freiem Gespräch seine Ansichten über die wissenschaftlichen und sittlichen Aufgaben des Menschen auseinander, veranlasste sie, mit ihm gemeinsam zu fragen und zu forschen. Aber der Gehalt seiner Reden war so bedeutend, die Anziehungskraft seiner wunderbaren Persönlichkeit so mächtig, dass die sokratische Weise des gemeinsamen Philosophirens das Ideal seiner Schüler blieb, und dass namentlich Plato, der grösste und einflussreichste derselben, dieses Ideal in einem wissenschaftlichen Verein zu verwirklichen versuchte, der weniger abgeschlossen, als der pythagoreische, fester organisirt, als der sokratische Kreis, das Bedürfniss eines regelmässigen Unterrichts und einer gesicherten Lehrüberlieferung in der Form eines freien freundschaftlichen Verkehrs befriedigte. Die platonische Schule diente dann wieder den späteren, der peripatetischen, stoischen und epikureischen, zum Vorbild; ihre Einrichtungen zeigen uns daher den allgemeinen Typus der Anstalten, welchen in Griechenland fast während eines Jahrtausends der philosophische Unterricht, also der allgemein wissenschaftliche Unterricht überhaupt anvertraut war.

Im Vergleich mit unsern heutigen Hochschulen fällt uns an denselben zunächst schon der Zug auf, dass sie nicht blos ein Verband von Lehrern und Schülern, sondern zugleich eine Verbindung nebeneinanderstehender wissenschaftlicher Arbeiter darstellten, mit dem Charakter einer Lehranstalt bis zu einem gewissen Grade den einer Akademie verbanden[3]). Die Leitung des Ganzen lag in der Hand des Schulvorstehers, welcher zugleich der Hauptlehrer war und als Zeichen seiner Würde das Schulscepter selbst während der Lehrvorträge zu führen pflegte[4]); unter ihm standen aber mit den studirenden Jünglingen auch

die älteren Männer, welche von ihrer eigenen Studienzeit her Mitglieder des Vereins geblieben waren, und nicht selten neben dem Schulvorstand gleichfalls Unterricht ertheilten; und in einzelnen Fällen kommt es vor, dass es solche ältere Schüler — denn als Schüler pflegen auch sie noch bezeichnet zu werden — dem Vorsteher der Schule noch während seiner Amtsführung an Leistungen und wissenschaftlichem Ruhm zuvorthun. Aus ihrer Mitte gieng beim Tod eines Schulvorstands, theils durch letztwillige Verfügung des Verstorbenen theils durch freie Wahl der Genossen, der Nachfolger hervor. Sie waren auch die nächstberechtigten Nutzniesser der Stiftungen, welche die Mehrzahl der athenischen Schulen besass[5]). Für die akademische hatte schon Plato seinen Garten in der Akademie als Versammlungsort erworben; in der Folge gelangte sie durch Schenkungen zu einem beträchtlichen Vermögen[6]). Der peripatetischen hinterliess Theophrast einen Garten mit mehreren Gebäuden; der epikureischen ihr Stifter sein Landhaus mit dem dazu gehörigen Garten und einem für die Zusammenkünfte und Feste der Schule bestimmten Kapital. Nur die Stoiker scheinen kein solches gemeinsames Eigenthum gehabt zu haben. Zur Belebung des persönlichen Verkehrs zwischen den Genossen des Vereins dienten die gemeinsamen Mahle, welche dieselben seit Plato und Aristoteles regelmässig an gewissen Monatstagen und am Geburtstag des Stifters der Schule zu vereinigen pflegten. Ähnliche Einrichtungen scheinen auch ausser Athen wenigstens in einem Theil der Philosophenschulen bestanden zu haben, die während der alexandrinischen und der römischen Periode im Osten und im Westen entstanden. Dagegen behielt der Unterricht in der Rhetorik, so viel uns bekannt ist, auch in der späteren Zeit den gleichen Charakter, den er schon bei einem Isokrates und seinen Vorgängern gehabt hatte, den eines Privatunterrichts, welcher von Einzelnen gegen Bezahlung ertheilt wurde; der aber freilich einem angesehenen Lehrer nicht allein zahlreiche Schüler zuführen, sondern ihm auch auf die öffentliche Meinung und die allgemeine Bildung seines Volkes namentlich dann einen bedeutenden Einfluss verschaffen konnte, wenn er (wie diess eben

bei Isokrates der Fall war) von der Form der Reden auch auf ihren Inhalt ausgedehnt wurde, und sich in den Dienst bestimmter politischer und ethischer Ansichten stellte. Ebenso scheint der Unterricht in der Heilkunde nur von Einzelnen in eigenem Namen ertheilt worden zu sein, ohne dass für denselben in ähnlicher Art, wie für den philosophischen, durch organisirte Vereine gesorgt worden wäre, und nur die da und dort bestehenden, mit Tempeln verbundenen Heilanstalten gewährten ihm eine äussere Stütze [7]). Im Vergleich mit unserem heutigen System des öffentlichen Unterrichts waren aber auch jene Philosophenschulen reine Privatgesellschaften. Die Staaten betrachteten es nicht als ihre Aufgabe, sich der wissenschaftlichen Studien anzunehmen, oder sie als solche zu überwachen. Es kam wohl vor, dass ein angesehener Lehrer von Fürsten oder Gemeinden durch Ehrenbezeugungen, Geschenke, Befreiung von öffentlichen Lasten ausgezeichnet, oder dass ein Philosoph wegen angeblicher Religionsvergehen zur Rechenschaft gezogen wurde; aber grundsätzlich galt die Wissenschaft als eine Privatangelegenheit der Einzelnen, um die der Staat sich nicht kümmerte, und in die er sich nicht einmischte: als einmal (306 v. Chr.) in Athen der Beschluss gefasst wurde, den Unterricht in der Philosophie von einer obrigkeitlichen Erlaubniss abhängig zu machen, stiess dieses Gesetz auf einen so starken Widerstand, dass es schon im folgenden Jahr wieder zurückgenommen werden musste.

Unter den griechischen Philosophen selbst waren manche, und gerade einige der hervorragendsten, mit der Stellung, welche in ihrem Volke der Wissenschaft angewiesen war, keineswegs einverstanden. Plato und Aristoteles hatten einen viel zu hohen Begriff von den Aufgaben des Staats und von der Bedeutung der Wissenschaft für denselben, als dass sie die herkömmliche Gleichgültigkeit des Gemeinwesens gegen die wissenschaftliche Bildung des Volks hätten gutheissen können. Wer so fest, wie Plato, überzeugt war, dass jede sittliche und politische Thätigkeit von wissenschaftlicher Erkenntniss geleitet sein müsse, dass sie allein den Staatsmann zu seinem Berufe befähigen könne, ja dass die Leitung der Staaten geradezu den Männern der Wissenschaft,

den „Philosophen“ anvertraut werden sollte, der musste auch darauf dringen, dass der Staat, schon in seinem eigenen Interesse, für die Heranbildung dieser seiner wichtigsten Organe Sorge trage; wer den letzten und höchsten Zweck des Staats mit Aristoteles in der Glückseligkeit der Staatsbürger, und den wesentlichsten Bestandtheil der menschlichen Glückseligkeit im Erkennen suchte, der konnte die Staaten unmöglich von der Verpflichtung freisprechen, sich zugleich mit der sittlichen auch der wissenschaftlichen Erziehung des Volks anzunehmen. So verlangt denn auch Plato in seiner Republik, dass dem Theile der Jugend, aus welchem der regierende Stand hervorgehen soll, eine über die herkömmlichen Unterrichtsfächer, die Musik und Gymnastik, hinausgehende wissenschaftliche Bildung ertheilt werde. Erst nachdem die jungen Leute vom zwanzigsten Jahr an in den mathematischen Wissenschaften, vom dreissigsten bis zum fünfunddreissigsten in der Philosophie einen gründlichen Unterricht genossen haben, und dann noch fünfzehn Jahre lang im praktischen Staatsdienst ausgebildet sind, sollen sie in jene oberste Behörde eintreten. Von Aristoteles liegen uns in dem grossen politischen Werke, an dessen Vollendung er allen Anzeichen nach durch seinen Tod verhindert wurde, keine so bestimmten und eingehenden Vorschläge vor; indessen lässt sich nicht bezweifeln, dass auch er in seiner Schilderung des besten Staates, wenn er dieselbe zu Ende geführt hätte, mit der sittlichen Erziehung auch die wissenschaftliche Ausbildung besprochen, und dass er sie dem Staate zugewiesen haben würde, da alle Erziehung vom Beginn des Knabenalters an nach seinen Grundsätzen eine öffentliche, vom Staat geleitete sein soll[8]).

An die praktische Verwirklichung dieser Vorschläge wurde in der alten Welt erst spät Hand angelegt, und was in dieser Richtung geschah, blieb hinter den Idealen eines Plato und Aristoteles weit zurück. In den griechischen Städten wurde während der Periode ihrer politischen Unabhängigkeit kein Versuch gemacht, die wissenschaftliche Ausbildung in das System des öffentlichen Unterrichts aufzunehmen. Auch die grossartigen Stiftungen der ägyptischen Ptolemäer, die alexandrinische

Bibliothek und das mit Gehalten für Gelehrte verbundene Museum, waren nicht unmittelbar für Unterrichtszwecke bestimmt, so grossen Gewinn sie ihnen immerhin bringen mussten. Erst das römische Kaiserthum war es, welches dem Gedanken einer staatlichen Fürsorge für den wissenschaftlichen Unterricht näher trat. Nachdem schon Vespasian griechischen und lateinischen Rhetoren in Rom Gehalte ausgesetzt hatte, errichtete Hadrian in dieser Stadt nach dem Vorbild des alexandrinischen Museums eine Art Akademie für Philosophen, Rhetoren und Dichter in seinem für öffentliche Vorträge bestimmten Athenäum. Die gleichen Kaiser entbanden die Lehrer des Rechts, der Grammatik, Rhetorik und Philosophie und die Ärzte von gewissen bürgerlichen Leistungen. Hadrian's Nachfolger Antoninus Pius erweiterte diese Privilegien zu einer Befreiung von allen öffentlichen Lasten. Ebenso wurde durch ihn das System öffentlicher, vom Staat angestellter Lehrer weiter entwickelt, indem er in allen Theilen des römischen Reichs Lehrern der Rhetorik und der Philosophie Gehalte verlieh. Sein Adoptivsohn und Nachfolger Marcus Aurelius Antoninus, der wahrscheinlich schon hiebei mitgewirkt hatte, traf die Bestimmung, dass in Athen, der alten Metropole der griechischen Philosophie, jede von den vier Schulen, die dort bestanden, die akademische, peripatetische, stoische und epikureische, zwei besoldete Lehrer haben sollte. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts scheinen aber unter den Wirren, welche zur Zeit der sogenannten dreissig Tyrannen das römische Reich zerrütteten, diese besoldeten Lehrstellen der Philosophie in Athen wieder eingegangen zu sein, während uns die der Rhetorik noch im vierten und fünften Jahrhundert begegnen. Wann die Staatsunterstützung zuerst auf die Rechtsschulen ausgedehnt wurde, die in Rom schon seit Augustus und mit der Zeit auch in mehreren Provinzialstädten entstanden, ist nicht bekannt. Ein Gesetz vom Jahr 425 [9]) bestimmt für Rom und Konstantinopel, es sollen in jeder von diesen beiden Hauptstädten drei lateinische und fünf griechische Rhetoren, zehen lateinische und zehen griechische Grammatiker, zwei Lehrer des Rechts und ein Lehrer der Philosophie angestellt werden, deren

Werth demnach in den Augen der Regierungen damals sehr gesunken, deren Leistungen aber allerdings auch in jener Zeit gering waren. Der Unterricht in der Rechtswissenschaft war in der byzantinischen Periode neben Alt- und Neu-Rom nur der altberühmten Rechtsschule zu Berytos in Phönicien gestattet[10]).

Unter den Lehranstalten, welche auf diese Weise durch Staatsunterstützung in's Leben gerufen oder gefördert wurden, ist die in Athen die einzige, über die uns einiges nähere bekannt ist[11]). Wir sehen daraus unter anderem, dass neben den angestellten Lehrern auch andere nach Belieben auftreten konnten; dass der Wahl der ersteren in der Regel ein Concurs vorangieng, der in Reden über aufgegebene Themata bestand; dass sich ihr Gehalt auf die beträchtliche Summe von 10,000 Drachmen belief, daneben jedoch auch die längst hergebrachten Honorare der Zuhörer fortgiengen; dass für öffentliche Bibliotheken zur Unterstützung der Studien gesorgt war; dass die Vorlesungen neben den studirenden Jünglingen auch von Männern reiferen Alters und andererseits von Knaben besucht wurden, dass es aber auch den studirenden Damen unserer Tage in dem damaligen Athen, wie schon früher in der Schule Plato's und Epikur's, nicht ganz an Vorgängerinnen fehlte: in Alexandria stand bekanntlich um den Anfang des fünften Jahrhunderts die geistvolle Hypatia, welche schliesslich in einem Aufstand des christlichen Pöbels ein so grässliches Ende fand, längere Zeit sogar als Lehrerin an der Spitze der platonischen Schule[12]). Wir hören ferner, hauptsächlich durch Berichte aus dem vierten Jahrhundert, von häufigen Reibungen und Parteiungen unter Lehrern und Schülern, die nicht ganz selten in offene Streitigkeiten ausarteten, und andererseits von der Art, wie die Disciplin über die studirende Jugend theils von der bürgerlichen Obrigkeit theils aber auch von den Lehrern selbst gehandhabt wurde, unter denen einzelne sogar die Anwendung körperlicher Züchtigung nicht verschmähten[13]). Wir erfahren mancherlei Einzelheiten über die scherzhaften und lärmenden Feierlichkeiten, unter welchen die Aufnahme der Neulinge und ihre Bekleidung mit dem Tribon, dem Philosophenmantel, vor sich gieng; über

den Eifer, mit dem man sie schon im Piräeus empfieng, um sich ihrer für den eigenen Lehrer, selbst mit Gewalt, zu versichern[14]); über die Landsmannschaften und die wissenschaftlichen Vereine der Studirenden und über ähnliche Dinge. So vieles uns aber nicht blos in den Aeusserlichkeiten des akademischen Lebens, sondern auch in der inneren Einrichtung dieser spätgriechischen Unterrichtsanstalten, theils an die neueren, theils an die mittelalterlichen Universitäten erinnert, so wenig entsprechen sie doch, wenn wir näher zusehen, in der Hauptsache dem Begriffe, den wir uns von einer Universität zu machen gewohnt sind.

Was sie von unsern heutigen Universitäten unterscheidet, ist zunächst schon der Umstand, dass sie sich eine viel beschränktere Aufgabe gestellt haben. Keine von ihnen will das Ganze des höheren wissenschaftlichen Unterrichts umfassen, und auch diejenigen, welche über den Charakter blosser Fachschulen hinausgehen, bleiben hinter dieser Aufgabe weit zurück: in Athen wurde nur Philosophie und Rhetorik gelehrt, in Rom und Konstantinopel sollte nach den Bestimmungen Theodosius' II. und Justinian's ausser der Rhetorik vorzugsweise die Grammatik betrieben werden, deren Hauptgeschäft neben der Anleitung zum richtigen Gebrauch der Sprache im Lesen und Erklären der alten Schriftsteller bestand; nur ein beschränkter Raum wird hier der Rechtskunde, ein noch beschränkterer der Philosophie eingeräumt. Die Mathematik und Naturwissenschaft müssen sich, was ihre officielle Vertretung betrifft, mit dem begnügen, was bei den Philosophen, die Geschichte mit dem, was bei den Grammatikern für sie abfiel. Von der Heilkunde ist bei allen diesen Einrichtungen überhaupt nicht die Rede. Es handelt sich bei denselben nicht um eine organische Vereinigung aller Fächer, sondern nur um eine Gelegenheit zur Erwerbung derjenigen Fertigkeiten und Kenntnisse, auf welche theils bei allen Gebildeten, theils im besondern bei den öffentlichen Beamten der Hauptwerth gelegt wurde.

Noch wichtiger ist aber die Frage nach dem Geist, in dem diese Studien betrieben wurden. Heutzutage sind die Universitäten, vor allem bei uns in Deutschland, zwar nicht die einzigen,

aber doch die hauptsächlichsten Sitze der wissenschaftlichen Forschung. Mit dem Leben unseres Volkes auf's innigste verwachsen, ihrer Mehrzahl nach unter der Einwirkung grosser geistiger und nationaler Bewegungen, des Humanismus, der Reformation, der Befreiungskriege, gegründet oder umgestaltet, tragen sie den Trieb zu freier Untersuchung, zu unabhängigem Denken, zu unermüdlichem Fortschreiten von Hause aus als ihr eigentliches Lebensprincip in sich. Ihre Vorgängerinnen im Alterthum waren umgekehrt das Werk geistig ermatteter und sittlich erschlaffter, im unaufhaltsamen Rückgang begriffener Jahrhunderte, denen es an der Kraft und dem Vertrauen zu selbständigen wissenschaftlichen Schöpfungen gebrach, deren Ehrgeiz nicht über die Fortpflanzung der Ueberlieferungen, die Nachahmung der alten Formen hinausgieng. Dieses Gepräge der Unfruchtbarkeit und Greisenhaftigkeit ist auch dem Unterricht, der an ihnen ertheilt wurde, aufgedrückt. Von den Fächern, welche darin den breitesten Raum einnahmen, hat es die Rhetorik überwiegend nur mit dem Formalen der Darstellung und Ausdrucksweise, die Grammatik theils gleichfalls nur mit den sprachlichen Formen theils mit den Erzeugnissen der Vorzeit zu thun; die Anleitung zu einem in die Sachen selbst eindringenden Erkennen liess sich weder von der einen noch von der andern erwarten. Um so mehr lag sie allerdings in der Aufgabe der Philosophie. Aber auch die Philosophen hatten sich längst gewöhnt, statt eigener Forschung sich mit der Ueberlieferung älterer Lehrbegriffe zu begnügen; und etwas anderes wurde auch gar nicht von ihnen verlangt, wenn die acht philosophischen Lehrstellen in Athen nicht für Philosophie als solche, sondern ausdrücklich für platonische, aristotelische, stoische, epikureische Philosophie bestimmt waren. Die wissenschaftlichen Ansichten erscheinen hier als ein Glaubensbekenntniss, das man möglichst unverändert aus der Ueberlieferung aufnimmt: nach Lucian hatten sich die Bewerber um einen Lehrstuhl sogar ausdrücklich über ihre Schulorthodoxie auszuweisen. Dass die Wissenschaft als solche auf diesem Wege eine erhebliche Förderung erfahren werde, liess sich nicht erwarten; und wirklich hat auch Athen

in den dritthalb Jahrhunderten, die auf Mark Aurel's Stiftung folgten, nicht allein keinen epochemachenden, sondern ausser einigen achtungswerthen Vertretern der peripatetischen Schule überhaupt keinen namhaften Philosophen besessen; erst im fünften Jahrhundert feierte der Neuplatonismus hier in der Geburtsstätte der platonischen Schule seine letzte Nachblüthe. Aber die Staatsgewalt lieh ihm hiebei keine Unterstützung, und nachdem er in dem christlich gewordenen Reiche mühsam sein Dasein gefristet hatte, wurde von Justinian durch die Schliessung der Schule und die Einziehung ihres Vermögens der letzte Ueberrest jener philosophischen Vereine zerstört, welche dem wissenschaftlichen Leben des griechischen Volkes seit Plato und Aristoteles so grosse Dienste geleistet hatten.

Was die Beherrscher des römischen Reiches nur in ungenügender Weise und mit unbefriedigendem Erfolge versuchten, die staatliche Organisation des wissenschaftlichen Unterrichts, das haben die neueren Staaten ungleich umfassender und nachhaltiger durchgeführt. Dem Verfall des wissenschaftlichen Lebens bei den alten Völkern zu steuern, wäre den Regierungen auch dann nicht möglich gewesen, wenn ihre Massregeln auf eine durchgreifende und systematische Reform des Unterrichtswesens berechnet gewesen wären; doppelt unmöglich war es, da dieselben schliesslich doch nur darauf hinausliefen, dass eine Anzahl von Lehrern für einzelne Fächer vom Staate bestellt wurde, im übrigen aber fast alles dem Belieben der einzelnen Lehrer und Schüler überlassen, und weder für eine regelmässige Vorbildung der letztern, noch für eine geordnete Aufeinanderfolge und ein zweckmässiges Ineinandergreifen der verschiedenen Unterrichtszweige, noch für Prüfungen gesorgt war, in denen die Einzelnen über den Erfolg ihrer Studien Rechenschaft zu geben gehabt hätten. Das einzige, was uns von einer durch die Staatsbehörde vorgeschriebenen Studienordnung aus dem Alterthum bekannt ist, besteht in der Anweisung, welche den Lehrern der Rechtswissenschaft von Justinian im Proömium der Pandekten ertheilt wird; und diese selbst gehört bereits mehr dem byzantinischen Mittelalter als der alten Zeit an. Weit günstiger lagen

die Verhältnisse für die neueren Staaten. Ihnen war nicht die unlösbare Aufgabe gestellt, einer sinkenden Wissenschaft neues Leben einzuflössen, sondern die viel dankbarere, eine lebenskräftige und in frischem Aufblühen begriffene für den Zweck des Unterrichts zu organisiren; und eben dieses ist der Gedanke, auf dem vor allem unsere deutschen Universitätseinrichtungen beruhen. Der Staat betrachtet es nicht als seine Sache, in die wissenschaftliche Thätigkeit als solche einzugreifen, der Forschung ihr Verfahren oder ihre Ergebnisse vorzuschreiben; und in diesem freien Sinn eröffnet er auch an seinen höchsten Lehranstalten jedem, der sich über seine wissenschaftliche Befähigung ausweist und die allgemeinen Bedingungen einer akademischen Wirksamkeit nicht verletzt, die Gelegenheit, sich in derselben zu versuchen. Aber er ist überzeugt, dass er der Wissenschaft bedürfe, und dass sie ihrerseits zu ihrem Gedeihen seine Unterstützung nicht entbehren könne; er betrachtet die wissenschaftliche Bildung, im Sinn eines Plato und Aristoteles, als einen wesentlichen Bestandtheil der öffentlichen Erziehung, in der er eine seiner wichtigsten und unerlässlichsten Aufgaben erkennt. Der wissenschaftliche Unterricht selbst aber findet seinen Abschluss in denjenigen Studien, für die unsere Universitäten bestimmt sind; denn sie sollen ihre Schüler in das höchste und reifste einführen, was die Wissenschaft der Zeit erreicht hat; sie sollen nicht blos zu technischen Fertigkeiten, sondern zum wissenschaftlichen Erkennen als solchem anleiten, und auch jede speciellere Berufsbildung auf eine umfassende allgemein wissenschaftliche Ausbildung begründen. Wenn der Staat für seine Universitäten Sorge trägt, andererseits aber den Eintritt in den höheren Staatsdienst und in einige andere für die Gesellschaft besonders wichtige Berufsarten an die Bedingung eines erfolgreichen Universitätsstudiums knüpft, so spricht er damit aus, dass ihm eine blos gewohnheitsmässige Uebung in Geschäften nicht genüge, dass es ihm um die Wissenschaft als solche, den Sinn für unabhängige Erforschung der Wahrheit, die Kunst des methodischen Denkens, die Einsicht in das Wesen der Gegenstände und Verhältnisse zu thun sei, auf welche die praktischen Aufgaben sich beziehen. Er legt aber ebendamit

auch den Jüngern der Wissenschaft die Verpflichtung auf, sich dem Dienst des Gemeinwesens nicht zu entziehen. Nicht als ob die wissenschaftliche Forschung als solche sich ein anderes Ziel setzen dürfte, als die Erkenntniss, der wissenschaftliche Unterricht ein anderes als die Mittheilung der Wahrheit. Aber je reiner diese Aufgabe gefasst, je vollständiger sie gelöst wird, um so sicherer wird auch die Wissenschaft dem Staat und der Gesellschaft den höchsten Dienst leisten, den sie ihnen leisten kann: die praktischen Thätigkeiten durch die denkende Erkenntniss ihrer Mittel und Zwecke zu befestigen, zu vertiefen und zu läutern. Diess ist es, was der Staat von der Wissenschaft erwartet, diess der Grund, wesshalb er den wissenschaftlichen Unterricht in seinen Organismus aufnimmt. Was für die grössten unter den griechischen Philosophen ein unerreichtes Ideal war: dass das Staatsleben von wissenschaftlicher Einsicht geleitet werde, die wissenschaftliche Erziehung vom Staat ausgehe, an dessen Verwirklichung arbeiten die heutigen Staaten seit Jahrhunderten, und an der Spitze der Einrichtungen, die diesem Zweck dienen, stehen unsere Universitäten.

Bei keiner anderen Hochschule liegt aber diese Verschmelzung des wissenschaftlichen und des staatlichen Interesses schon in der Geschichte ihrer Gründung augenscheinlicher am Tage, als bei der Universität Berlin. Wenn ein hochherziger Fürst in der äussersten Bedrängniss des Staates, in einem Zeitpunkt, wo es sich für ihn um Sein oder Nichtsein handelte, diese Pflanzstätte der Wissenschaft gestiftet hat, so war es ihm nicht um ein solches Wissen zu thun, das für die Gesammtheit keine Frucht bringt, sondern das Volksleben sollte von hier aus gekräftigt, dem schwer erschütterten Gemeinwesen eine neue Heilquelle erschlossen werden. In der strengen Schule des wissenschaftlichen Denkens sollte der Wille gestählt, in der freien Hingebung an die Erforschung der Wahrheit sollte der Charakter geläutert werden. Und die junge Universität hat diese Erwartung nicht getäuscht. Ob sie ihr auch fernerhin entsprechen wird, diess, meine Herrn Commilitonen, hängt nicht blos von den Universitätseinrichtungen und nicht blos von Ihren Lehrern,

es hängt in erster Reihe von Ihnen selbst ab. Es ist eine schöne Aufgabe, die Ihnen hier obliegt: mit der Ausbildung der eigenen Kräfte, der Sorge für das eigene Wohl, eine Pflicht gegen das Vaterland zu erfüllen. Je lebendiger Ihnen diese Aufgabe gegenwärtig ist, je weniger Sie vergessen, dass die Zeit, die für Ihre Studien bestimmt ist, nicht Ihnen zu beliebigem Gebrauche gehört, sondern Ihrem Volke, um so befriedigter werden Sie dereinst auf die schönsten und wichtigsten Jahre Ihrer Jugend zurückblicken, um so höher wird schon jetzt das freudige Bewusstsein Sie erheben, dass auch Sie in Ihrem Theile für das grosse Ganze arbeiten, dem wir alle angehören, und dass auch Sie das Ihrige thun, um den guten Namen unserer Hochschule aufrechtzuhalten.

Anmerkungen.

Nähere Nachweisungen über die im vorstehenden besprochenen Verhältnisse finden sich an verschiedenen Stellen meiner „Philosophie der Griechen", ferner bei Zumpt „über den Bestand der philos. Schulen in Athen" (Hist. phil. Abh. d. Berl. Akad. 1842. S. 44 ff.), Weber De Academia literaria Atheniensium seculo secundo p. Chr. constituta (Marb. 1858. Progr.), Sievers Leben des Libanius (1868) S. 16 ff. und in andern Schriften, zu denen neuerdings die lehrreiche Abhandlung von Usener: „Organisation der wissenschaftlichen Arbeit" (Preuss. Jahrb. Bd. LIII, 1. H.) hinzugekommen ist.

1) Näheres hierüber Phil. d. Gr. I, 288 ff.

2) Vgl. ebd. I, 964 ff. 943 f.

3) Diese Bedeutung der alten Philosophenschulen, die sie zu Mittelpunkten für gemeinsame wissenschaftliche Arbeiten machte, hat Usener a. a. O. eingehend behandelt. Derselbe bespricht S. 6 ff. die äusseren Verhältnisse und die Einrichtungen dieser Schulen etwas ausführlicher, als es mir möglich war. Ihre rechtliche Stellung betreffend hat die Vermuthung (v. Wilamowitz-Möllendorff Philolog. Untersuch. IV, 263 ff. Usener S. 7) alles für sich, dass dieselbe, an die Heiligthümer der Musen („Museen") in ihren Gärten anknüpfend, die einer Kultusgenossenschaft (θίασος) war.

4) Dieser letztere Zug ergibt sich aus einer Stelle des Eudemus, eines persönlichen Schülers von Aristoteles, bei Simpl. Phys. 732, 24 ff., in der er seinen Zuhörern sagt: Wenn man den Pythagoreern Glauben schenken wollte, müsste man annehmen, dass alles einzelne in der Welt wieder kommen werde, „und dass ich wieder einmal mit meinem kleinen Stab in der Hand zu euch sprechen werde, während ihr da sitzt wie jetzt" u. s. w.

5) Unsere wichtigsten Urkunden über diese Stiftungen sind die noch erhaltenen letztwilligen Verfügungen des Plato, des Aristoteles und seiner drei Nachfolger: Theophrast, Strato und Lyko, und des Epikur. Eine interessante rechtsgeschichtliche Untersuchung dieser Urkunden gibt die Abhandlung von C. G. BRUNS: „Die Testamente der griechischen Philosophen“ (Klein. Schr. II, 192 ff.).

6) Nach DAMASC. v. Isidori 158 (und daher SUID. *Πλάτ. ὁ φιλόσ.*) belief sich der Ertrag des Gartens in der Akademie, welchen Plato seinen Schülern hinterlassen hatte, auf nicht mehr als drei Goldstücke, zur Zeit des Proklus dagegen (um 450 n. Chr.) war die platonische Schule durch Vermächtnisse in den Besitz eines Einkommens von mehr als tausend Goldstücken gelangt.

7) Solche Schulen konnten sich natürlich am leichtesten an Tempel des Asklepios anschliessen. Bei den Heiligthümern dieses Gottes versammelten sich nicht blos Kranke aller Art, welche ihn um Hülfe angiengen, sondern diese Kranken wurden auch von den Priestern des Asklepios, den Asklepiaden, auf Grund der in ihren Familien einheimischen und mit dem Priesterthum sich forterbenden Traditionen behandelt, und es bildete sich so allmählich eine Ueberlieferung von Anweisungen für die Behandlung verschiedener Krankheiten, welche den späteren ärztlichen Kunstregeln zur Grundlage dienen konnte. STRABO (VIII, 6, 15. S. 374) bezeugt von dem berühmten Asklepiostempel in Epidaurus, es seien in ihm ebenso wie in denen zu Kos und zu Trikka (in Thessalien) Tafeln mit Krankengeschichten (*πίνακες ἐν οἷς ἀναγεγραμμέναι τυγχάνουσιν αἱ θεραπεῖαι*) aufgestellt gewesen. Aus denen in Kos sollte Hippokrates, der berühmteste Sohn dieser Stadt, der selbst einem Asklepiadengeschlecht angehörte, einen Theil seines ärztlichen Wissens geschöpft haben (STRABO XIV, 2, 19. S. 657). Auch andere Heiligthümer als die des Asklepios konnten aber zur Gründung ärztlicher Schulen Anlass geben: nach STRABO XII, 5, 20. S. 580 war im ersten Jahrhundert v. Chr. bei einem Tempel des phrygischen Mondsgottes (*Μηνὸς Κάρου*) in der Nähe von Laodicea eine grosse Lehranstalt von Zeuxis, einem Arzt aus der Schule der Herophileer, begründet und später von seinem Schüler Alexander Philalethes geleitet worden, ohne sich doch länger halten zu können.

8) Die näheren Nachweise gibt meine Phil. d. Gr. II, a, 771 ff. 532 ff. b, 730 ff.

9) Cod. Theodos. XIV, 9, 3, Cod. Just. XI, 18 wiederholt.

10) Die Angaben der alten Schriftsteller, auf denen die vorstehende Darstellung beruht, finden sich am vollständigsten bei WEBER a. a. O. S. 2 f. 8 f. vgl. Phil. d. Gr. III, a, 683 ff. und über die Rechtsschulen BREMER Die Rechtsschulen im römischen Kaiserreich. Berl. 1868.

11) Auch hiefür haben WEBER (S. 6—32) und SIEVERS a. a. O. die Belege gesammelt. Ich begnüge mich hier damit, einige davon anzuführen, indem ich hinsichtlich der übrigen auf ihre Zusammenstellungen verweise.

12) Vgl. Phil. d. Gr. III, b, 742 f. und was dort weiter angeführt ist.

13) Der „Sophist“ HIMERIUS, welcher zur Zeit Julian's (um 360 n. Chr.) Lehrer der Rhetorik in Athen war, tadelt in einer Rede, mit der er seine neu eintretenden Schüler begrüsst, (or. XV, 2) diejenigen von seinen Collegen,

„welche ihre Heerde, statt sie mit dem Klang der Hirtenflöte zu leiten, mit den Schlägen der Peitsche bedrohen“. Sein Zeitgenosse, der berühmte antiochenische Rhetor Libanius (314 n. Chr. geboren, nach 392 gestorben), versichert zwar (or. II. Bd. I, 178 R.) gleichfalls, er könne jene strengeren Mittel entbehren; aber aus andern Stellen (or. XLIII. LXV, Bd. II, 425. III, 436. ep. 1119) geht hervor, dass er die Anwendung der Peitschen und Stöcke (*ἱμάντες* und *ῥάβδοι*) gegen unfleissige Zuhörer doch nicht verschmähte und sie auch von seinen Collegen verlangte, und in den Progymnasmata Bd. IV, 868 schildert er die schlimme Lage der jungen Leute, die den Scheltworten, Schlägen und Drohungen der Lehrer,. dem Stock und der Peitsche des Pädagogen ausgesetzt seien. Vgl. Sievers a. a. O. S. 30.

14) Gregor von Nazianz, welcher um 350 zugleich mit dem späteren Kaiser Julianus in Athen studirt hatte, sagt or. XLIII, 16. vgl. c. 20, die Parteinahme für einzelne Lehrer der Rhetorik habe in dieser Stadt und in ganz Hellas einen solchen Grad erreicht, dass sich die Anhänger derselben ebenso leidenschaftlich und eifersüchtig bekämpften, wie die Parteien im Cirkus, und jede Schule sich eifrig bemühte, den andern ihre Mitglieder wegzufangen und für ihren eigenen Meister zu gewinnen. Welcher Mittel man sich hiefür bediente, sehen wir aus dem, was Libanius in den Erinnerungen aus seinem Leben (Libanii Declamationes ed. Reiske I, 13 ff.) und sein jüngerer Zeitgenosse Eunapius im Leben des Proäresius (Vitae Sophistarum, S. 74 f.) über ihre Erlebnisse bei ihrer Ankunft in Athen mittheilen. Die neu eintretenden Studirenden wurden bei der Landung im Piräeus oder an dem Vorgebirge Sunium von älteren Commilitonen erwartet, die in dem Eifer, sie für einen bestimmten Lehrer zu gewinnen, auch wohl so weit giengen, dass sie sich eines Ankömmlings gewaltsam bemächtigten und ihn so lange gefangen hielten, bis er eidlich versprochen hatte, der Schülerschaft eines bestimmten Lehrers beizutreten, wie diess Libanius begegnete. Hatte sich der angehende Studirende für eine Schule oder Landsmannschaft entschieden, so wurde er (nach Gregor. Naz. a. a. O. Olympiodor b. Photius Biblioth. Cod. 80, S. 60 b) von seinen älteren Freunden zunächst einem Examen unterworfen, bei dem man ihn durch neckische Fragen in Verlegenheit zu bringen suchte; dann brachten sie ihn in Procession über die Agora in ein Bad, zu dem ihm aber der Eintritt zuerst mit lautem Lärm und Geschrei verwehrt wurde; nachdem er zugelassen und gebadet war, wurde er mit dem Tribon, der Tracht der Studirenden, bekleidet, und seinem Lehrer feierlich zugeführt. — Dass die Eifersucht der akademischen Parteien nicht selten zu Streitigkeiten und selbst zu Schlägereien führte, erhellt aus Libanius a. a. O. S. 16. 60 f. or. XLIV Bd. II, 433; über einen derartigen Zusammenstoss zwischen den Schülern der Rhetoren Apsines und Julianus (unter Constantin I.), welcher dem angreifenden Theil körperliche Züchtigungen von Seiten des Proconsuls zuzog, berichtet Eunapius v. Sophist. Julianus S. 69 f.; einer blutigen Schlägerei, deren Augenzeuge er selbst gewesen war, gedenkt Libanius De fort. sua I, 17. 19. 60. In diesen Stellen werden auch Fälle berührt, in denen Lehrer von Parteigängern ihrer Rivalen misshandelt oder durch Drohungen gezwungen wurden Athen zu verlassen; 339 n. Chr. setzte ein Proconsul drei Professoren wegen solcher Händel ab.

PHILOSTRATUS (um 230 n. Chr.) sagt v. Sophist. II, 26, 1 von Heraklides aus Smyrna, er sei durch die Anhänger seines Gegners Apollonius von seinem Lehrstuhl in Athen vertrieben worden. Das gleiche widerfuhr nach EUNAP. v. Sophist. Proaeres. S. 80 dem Proäresius durch Bestechung des Proconsuls. Auch die Wunde, von der Himerius wiederhergestellt war, als er mit seiner 22. Rede seine Vorträge wieder eröffnete, scheint er bei einem solchen Angriff erhalten zu haben. Libanius wurde um 340 durch Drohungen genöthigt, auf eine Lehrthätigkeit in Konstantinopel zu verzichten (a. a. O. 28 ff.). Dagegen werden die Anfechtungen, welche im fünften Jahrhundert den Neuplatoniker Proklus (MARIN. v. Procli 15) und seinen Nachfolger Marinus (DAMASC. v. Isidori 277) veranlassten, sich für einige Zeit aus Athen zu entfernen, wohl von christlichen Gegnern ausgegangen sein, wie diess auch Marinus a. a. O. deutlich sagt. Im philosophischen Unterricht hatten jene Männer in dem damaligen Athen keine Nebenbuhler; die heidnische Philosophie musste sich aber auch in jener Zeit schon viel zu sehr in die Verborgenheit zurückziehen, als dass an öffentliche Streitigkeiten zwischen ihren Anhängern gedacht werden könnte. Auch in den zwei vorangehenden Jahrhunderten sind es aber immer nur die „Sophisten“, d. h. die Rhetoren, nicht die Philosophen, auf deren Schüler die Angaben über die Händel unter den Studirenden zu Athen sich beziehen; was um so natürlicher erscheint, wenn wir erwägen, dass der philosophische Unterricht in dieser Stadt während des ganzen dritten und vierten Jahrhunderts fast völlig brach lag, während die Rhetorik Modesache und Gegenstand des allgemeinsten Interesses war.

V.

Ueber akademisches Lehren und Lernen.

(Rede zur Gedächtnissfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin gehalten am 3. August 1879.)

Wenn unsere Universität bei der jährlichen Wiederkehr des heutigen Festes mit der dankbaren Erinnerung an ihren königlichen Stifter die Vertheilung der akademischen Preise und die Aufforderung zu neuen wissenschaftlichen Wettkämpfen verbindet, so bringt sie damit den Gedanken zum Ausdruck, dass der beste und würdigste Dank für eine wohlthätige Gabe in dem guten Gebrauche liege, der von ihr gemacht wird. Wussten doch die Griechen selbst ihre Götter nicht höher zu ehren, als durch jene festlichen Spiele, in denen alles, was dieses reichbegabte Volk schönes und herrliches hatte, im Wettstreit der Kraft und der Gewandtheit, der dichterischen und der musikalischen Schöpfungen, den Urhebern dieser Gaben zur frohen Betrachtung vorgeführt wurde. Eine wissenschaftliche Lehranstalt kann freilich nicht den Anspruch erheben, bei solchen Veranlassungen schon mit Arbeiten prunken zu können, welche eine grössere Reife und eine längere Uebung in wissenschaftlichen Untersuchungen erfordern würden, als sie sich von ihren Zöglingen erwarten lässt. Sie muss zufrieden sein, wenn in der Pflanzung, die ihrer Obhut anvertraut ist, einzelne Erstlingsfrüchte gedeihen, welche die Hoffnung auf einen künftigen reicheren Ertrag begründen, wenn da und dort schon in einem jugendlichen Probestück das selbständige Denken, die sichere Hand, die reinliche Arbeit eines künftigen Meisters sich ankündigt. Ihre Aufgabe ist es ja nicht, die geistige Entwicklung

ihrer Schüler zu einem Abschluss zu bringen, der nur ein vorzeitiger sein könnte; sondern das beginnende wissenschaftliche Leben soll von ihr gepflegt, es soll durch sachverständige Leitung so weit gebracht werden, dass es seine Wege mit erstarkten Kräften und geschärftem Blicke sich selbst zu suchen vermag, und vor der Gefahr jener wissenschaftlichen Verirrungen geschützt ist, denen das ungeschulte Talent so leicht anheimfällt. Mehr können und sollen auch die höchsten von unsern wissenschaftlichen Unterrichtsanstalten für die Ausbildung ihrer Zöglinge nicht thun; und es würde dem Ernst und der Wahrhaftigkeit unserer deutschen Wissenschaft nicht entsprechen, wenn sie sich den Anschein von Leistungen geben wollten, welche über ihren Beruf und ihre Mittel hinausgehen. Die Universitäten können keine wissenschaftlichen Grössen hervorbringen; sie haben das Ihrige vollauf gethan, wenn sie talentvolle junge Männer durch methodische Ausbildung in den Stand setzen, sich selbst zu wissenschaftlichen Grössen emporzuarbeiten. Sie sind aber auch überhaupt nicht blos Pflanzschulen für Gelehrte und wissenschaftliche Forscher. Die grosse Mehrzahl ihrer Schüler sucht vielmehr auf ihnen die Vorbildung für einen praktischen Beruf, mit dem eine selbständige wissenschaftliche Thätigkeit zu verbinden nur einzelnen gelingt: sie sollen mit der Befähigung zur eigenen wissenschaftlichen Arbeit zugleich die wissenschaftliche Vorbildung für eine Reihe der wichtigsten, in das geistige, physische und politische Leben des Volkes auf's tiefste eingreifenden praktischen Thätigkeiten gewähren. Es wird der doppelten Veranlassung der heutigen Feier entsprechen, wenn ich etwas näher auf die Bedingungen eingehe, unter denen sie hoffen dürfen, dieser ihrer Aufgabe genügen zu können.

Auf den Universitäten, sagte ich, solle zugleich die Vorbildung für gewisse praktische Thätigkeiten und die Befähigung zu eigener wissenschaftlicher Arbeit erworben werden können. Diess ist nur dann kein Widerspruch, wenn vorausgesetzt wird, dass jene praktischen Thätigkeiten im wesentlichen dieselbe wissenschaftliche Ausbildung verlangen, deren die Forschung des Gelehrten als ihrer allgemeinen Grundlage bedarf. Und

diess ist wirklich eine von den Voraussetzungen, auf denen unser deutsches Universitätswesen beruht. Nur unter dieser Voraussetzung kann ja für den Eintritt in gewisse Berufsarten der Besuch von Anstalten zur Bedingung gemacht werden, denen man einen streng wissenschaftlichen Charakter zu wahren auf jede Weise bemüht ist. Die blosse Uebung in Geschäften — das ist der Sinn dieser Einrichtung — die blosse Fertigkeit in der Anwendung überlieferter Lehren und Regeln genügt nicht; nur eine gründliche wissenschaftliche Ausbildung kann dem Einzelnen die geistige Selbständigkeit und die Einsicht verleihen, deren er bedarf, um den praktischen Aufgaben gerecht zu werden. Wer an einer höheren Schule als Lehrer wirken will, der darf nicht blos das gelernt haben, was er seinen Schülern mitzutheilen hat, sondern er soll mehr gelernt haben: er soll in die Wissenschaft, in deren Anfangsgründe er die Knaben, in deren nächst höhere Stufen er das beginnende Jünglingsalter einführt, tief genug eingedrungen sein, um die entfernteren Ziele dieses Unterrichts aus eigener Erfahrung zu kennen, der Gründe seiner Lehren auch dann sich bewusst zu sein, wenn sie über das Verständniss seiner Schüler hinausgehen, neu gefundene Wahrheiten sich aneignen, neu auftretende Ansichten prüfen zu können. Wer zur Leitung einer Gemeinde oder einer Kirche, zur Pflege des religiösen Lebens im Volke berufen ist, der soll nicht blos ein Sprachrohr sein, durch das eine unverstandene Ueberlieferung sich fortpflanzt, er soll auch nicht blos von dunkeln Gefühlen, und wären sie noch so warm und lebendig, geleitet werden; sondern er soll über die Eigenthümlichkeit, die Bedingungen und die Bedürfnisse des religiösen Lebens, über seine geschichtliche Entwicklung und ihre Urkunden, durch eigenes Nachdenken und Studium sich so gründlich orientirt haben, dass er seine Aufgabe mit klarem Verständniss zu erfüllen im Stande ist; er soll zu der Selbständigkeit herangereift sein, deren es bedarf, um sich eine eigene Ueberzeugung zu bilden, und zu der Einsicht, die uns das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheiden, fremde Ueberzeugungen verstehen und achten lehrt; er soll von den Grundsätzen der heutigen

Wissenschaft, von der allgemeinen Bildung unserer Zeit so durchdrungen, mit ihren unabweislichen Ergebnissen so vertraut sein, dass er nicht den fruchtlosen Versuch macht, sich dem unaufhaltsamen Gange der menschlichen Geistesentwicklung entgegenzustemmen, das Neue vielmehr mit dem Alten zu versöhnen, den unvergänglichen Kern der religiösen Wahrheit in den wechselnden Formen seiner Erscheinung zu erkennen und zu erhalten vermag. Wer als Richter oder als Sachwalter das Recht handhaben, als Beamter die Volkswohlfahrt schützen und fördern will, der soll sich mit den allgemeinen Bedingungen des wirthschaftlichen und des Rechtslebens, mit den Gründen der rechtlichen und staatlichen Einrichtungen, mit den Verhältnissen, auf welche sie sich beziehen, gründlich bekannt gemacht und sich dadurch die Fähigkeit erworben haben, die bestehenden Gesetze ihrem wahren Sinne nach anzuwenden, die Lücken des Buchstabens ihrem Geiste gemäss zu ergänzen, an der Fortbildung der rechtlichen und gesellschaftlichen Zustände und der auf sie bezüglichen Lehren und Gesetze in seinem Theil mitzuarbeiten. Wem die Sorge für die Gesundheit seiner Mitmenschen anvertraut ist, den soll seine Wissenschaft so weit gebracht haben, dass er von den Vorgängen im menschlichen Organismus, von den Störungen, denen er unterliegt, den Ursachen derselben und den Mitteln, ihnen zu begegnen, sich eine klare Vorstellung zu bilden und auf Grund derselben sich auch in verwickelteren Fällen mit eigenem Urtheil zurechtzufinden, den Fortschritten seines Faches zu folgen weiss; und je enger der Zusammenhang des geistigen Lebens mit dem leiblichen ist, je häufigere Gelegenheit ihm sein Beruf gibt, auf das Gemüth derer, die seiner Fürsorge anvertraut sind, auf das sittliche Leben der Einzelnen und der Familien wohlthätig einzuwirken, um so höher sind die Ansprüche, die auch an seine Kenntniss des menschlichen Seelenlebens und an seine allgemeine Bildung gestellt werden. Es zeigt sich so überall, wo wir uns hinwenden, wie unentbehrlich eine gründliche wissenschaftliche Ausbildung auch für die praktische Thätigkeit ist, wie viel sie dieser für die Sicherheit und Selbständigkeit ihres Verfahrens, für die

klare Auffassung und die zweckmässige Lösung ihrer Aufgaben leistet; und diess gilt von jeder einzelnen praktischen Thätigkeit um so mehr, je unmittelbarer sie sich auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft bezieht. Diese Erkenntniss war es, welche vor siebzig Jahren, in einer Zeit schwerer Bedrängniss, zur Gründung unserer Hochschule geführt hat: die Wissenschaft sollte dem Volksleben neue Kräfte zuführen, seine geistigen Grundlagen vertiefen und sichern. Gerade die Berliner Universität, wenn irgend eine, ist von Hause aus ein lebendiger Protest gegen jene banausische Oberflächlichkeit, die da meint, unsere Universitäten seien eben gut genug, um auf ihnen zwischen Schule und Leben ein paar unersetzliche Jugendjahre in äusserer Ungebundenheit hinzubringen, das eigentliche Lernen, die wirkliche Ausbildung für die praktische Thätigkeit fange erst an, wenn man der Wissenschaft und ihren Lehrern den Rücken gekehrt hat; sie ist ein leuchtendes Denkmal für den Ernst, mit dem ihr erhabener Gründer und die Staatsmänner, deren Rath ihm zur Seite stand, von der Bedeutung der Wissenschaft für die sittlichen und politischen Zustände der Völker überzeugt waren.

Diese ihre Bedeutung wird freilich nur dann zur Geltung kommen, wenn die Wissenschaft selbst und ihre Lehre in dem rechten Sinne betrieben wird. Eine wissenschaftliche Bildung lässt sich nur da gewinnen, wo wirkliche Wissenschaft ist, wo die Wahrheit als solche, ohne alle Nebenrücksichten, gesucht und mitgetheilt wird; und eine Bildung durch die Wissenschaft nur da, wo das Wissen nicht eine todte Ueberlieferung, sondern eine lebendige Kraft, ein sich immer neu erzeugender Besitz ist, wo die Wissenschaft den ganzen Menschen ergreift, seine ganze Auffassung der Welt und des Lebens mit ihrem Geiste durchdringt, seine Ziele klärt und veredelt, in seinem Wollen und Empfinden ebensogut, wie in seinem Denken, zum Ausdruck kommt. In diesem hohen und umfassenden Sinn haben die grossen Meister des Gedankens zu allen Zeiten ihre Aufgabe verstanden; diess ist jener sokratisch-platonische Begriff der Liebe zur Weisheit, der Philosophie, der das Ideal jedes wissenschaftlichen Mannes ausdrückt: dass mit dem Erkennen

und durch das Erkennen auch der Charakter herangebildet, dass der ganze Mensch in das Reich der Wahrheit, welches auch das der Sittlichkeit ist, emporgehoben werde. Die Möglichkeit, diesem Ideal im Lehren und im Lernen mit Erfolg nachzustreben, ist uns in den Einrichtungen unserer deutschen Universitäten in genügendem Masse gegeben; wie nahe wir ihm in der Wirklichkeit kommen, hängt ganz und gar von dem Geist ab, in welchem, der Gewissenhaftigkeit und dem Geschick, mit welchem die Mittel benützt werden, die sie gewähren.

Die Universitäten sind unsere höchsten Bildungsanstalten: diejenigen, welche ihre Zöglinge zu selbständiger wissenschaftlicher Arbeit oder zum unmittelbaren Uebergang in eine von den höheren praktischen Berufsarten befähigen sollen. Schon hiemit ist ausgesprochen, dass der Unterricht, welcher auf ihnen ertheilt wird, den höchsten Anforderungen genügen soll, die an einen wissenschaftlichen Unterricht gestellt werden können, dass die Männer, die ihn ertheilen, jeder in seinem Fache, hinter dem Standpunkte nicht zurückbleiben dürfen, den die Wissenschaft ihrer Zeit erreicht hat. Eine Universität ist allerdings keine Akademie: der Universitätslehrer darf nie vergessen, dass er nicht vor wissenschaftlich Gereiften und ihm selbst Gleichstehenden seine Ansichten zu entwickeln, sondern solche, die diess noch nicht sind, in die Wissenschaft erst einzuführen hat; und es gilt daher auch für ihn die Grundregel alles methodischen Unterrichts, das, was er mittheilt, nicht früher mitzutheilen, als bis die Bedingungen seines Verständnisses vorhanden, die Grundlagen für den Weiterbau vollständig gelegt sind. Aber wenn auch der Umfang und die Form der wissenschaftlichen Mittheilung durch den Unterrichtszweck bedingt ist, so soll doch das, was geboten wird, reine und strenge Wissenschaft sein. Auf tieferen Stufen des Unterrichts ist es unvermeidlich, dass der Lehrer dem Schüler die Gründe seiner Lehren nicht immer darlegen kann, dass das Zutrauen zu dem Wissen des Lehrers die eigene Einsicht noch vielfach ersetzen muss. Der Universitätsunterricht soll zur wissenschaftlichen Selbständigkeit erziehen; und er kann diess nur dadurch, dass er den Schüler gewöhnt, keinem

wissenschaftlichen Satz auf blosse Auktorität hin beizupflichten, bei jeder Annahme nach ihren Gründen zu fragen, die Aufgaben, welche die Erscheinungen uns stellen, die Schwierigkeiten, die von der Wissenschaft ihre Lösung erwarten, sich deutlich zu machen, die verschiedenen Wege, die hiefür eingeschlagen werden können, zu prüfen, zwischen den Thatsachen und den Hypothesen, dem Erwiesenen und dem mehr oder minder Wahrscheinlichen scharf und klar zu unterscheiden. Dieser Unterricht soll aber nicht blos in den einzelnen Disciplinen zu einem gründlichen, selbständigen und methodischen Studium anleiten, sondern er soll auch dazu hinführen, dass man sich an den Aufgaben des besonderen Faches zugleich die allgemeinen Bedingungen und Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens zum Bewusstsein bringt und sich in ihrer Anwendung übt; dass man die Ergebnisse der eigenen Wissenschaft mit denen der übrigen zu verknüpfen, sie in das Ganze einer umfassenden wissenschaftlichen Weltansicht einzureihen sich bestrebt; dass die Vertiefung in's Besondere, die Genauigkeit in seiner Bearbeitung, mit der Erweiterung des ganzen geistigen Horizonts Hand in Hand geht. Seine Aufgabe ist nicht blos die eines Fachunterrichts, sondern zugleich die einer durchgreifenden wissenschaftlichen Bildung.

Es liegt nun am Tage, dass dieser Aufgabe nur solche Lehrer vollkommen gewachsen sein werden, welche das, was sie lehren, nicht blos als gelehrige Schüler von anderen empfangen haben, mögen sie auch das empfangene mit noch so viel Geschick und Verständniss weiter geben; dass nur derjenige andere in die Kunst des selbständigen Denkens und Forschens einzuführen geeignet ist, der diese Kunst selbst besitzt und in der Bearbeitung eines weiteren oder engeren Wissensgebietes erfolgreich bewährt hat. Wenn daher unsere Regierungen und Universitätsverwaltungen bemüht sind, für die akademischen Lehrstühle Männer zu gewinnen, die sich nicht blos als Lehrer sondern auch als wissenschaftliche Forscher erprobt haben, und wenn in Folge davon in Deutschland die Fortbildung der Wissenschaften ganz überwiegend in die Hände der Universitätslehrer gelegt ist, so wird man diess in der Hauptsache nur

gutheissen können. Es kann freilich geschehen, dass ein hervorragender Forscher zur Lehrthätigkeit keine Lust oder kein Geschick hat; dass er daher der Wissenschaft grössere Dienste zu leisten im Stande ist, wenn er sich auf die eigene Arbeit beschränkt, und es anderen überlässt, die Früchte derselben für den Unterricht zu verwerthen. Es wäre vielleicht zu wünschen, dass wir mehr Männer hätten, denen ihre Verhältnisse es erlaubten und die ihre Neigung dazu hinführte, sich der wissenschaftlichen Arbeit zu widmen, ohne durch ein akademisches Lehramt dazu aufgefordert und durch die Geschäfte desselben in der Verfolgung jenes Ziels beschränkt zu sein. Wir können und wollen es nicht verbergen, dass die Wissenschaft, wenn die Pflege derselben dem Lehrstand ausschliesslich oder fast ausschliesslich überlassen wird, in Gefahr kommt, der Einseitigkeit, welche jedem Stand als solchem anhaftet, dem Bann einer schulmässigen Ueberlieferung zu verfallen; dass nicht allein von den wissenschaftlichen Reformatoren des siebzehnten Jahrhunderts die meisten, sondern auch von ihren Nachfolgern im achtzehnten nicht wenige ausserhalb eines Universitätsverbandes standen; dass auch in unseren Tagen der Wissenschaft in und ausser Deutschland von Männern, die nicht zu den Universitätslehrern gehörten, von denen einzelne gar keine Universitätsbildung genossen hatten, hervorragende Dienste geleistet worden sind, dem Gelehrtenstande frisches Blut zugeführt, durch eingreifende Entdeckungen, neue Gesichtspunkte, fruchtbare Gedanken der geistige Horizont erweitert und aufgeklärt worden ist. Ebensowenig lässt sich andererseits verkennen, dass auch solche, deren Namen in der Geschichte ihrer Wissenschaft kaum genannt wird, nicht selten als Lehrer eine bedeutende und einflussreiche Wirksamkeit gewonnen haben. Aber im grossen und ganzen wird sich doch die Verbindung der produktiven wissenschaftlichen Arbeit mit der akademischen Lehrthätigkeit, wie sie bei uns üblich ist, sowohl vor der Erfahrung als auf Grund allgemeinerer Erwägungen bewähren; und weder die deutsche Wissenschaft noch der deutsche Universitätsunterricht unserer Zeit, welche beide ihr eigenthümliches Gepräge zu einem guten Theile dieser

Verbindung verdanken, werden die Vergleichung mit anderen Ländern und Zeiten zu scheuen haben. Wo der Universitätsbildung ihre Ziele weniger hoch gesteckt werden, als bei uns, da wird es für die Meister der Wissenschaft allerdings geringeren Reiz haben, sich als Lehrer in ihren Dienst zu stellen, und man wird sich mit geringeren Ansprüchen an diejenigen, welche diess thun, begnügen können. So lange ferner die freie Forschung der Neuzeit sich das Recht zum Dasein erst von einer Scholastik zu erkämpfen hatte, die im Besitz aller Lehrstühle war und ihr Monopol eifersüchtig, mit Lehrverboten und Absetzungen, vertheidigte, war es nicht anders möglich, als dass von denen, die neue Bahnen einschlugen, die meisten auf eine akademische Thätigkeit entweder von Hause aus verzichteten, oder die Wege dazu sich verschlossen fanden. Aber wo diese Hindernisse nicht im Weg stehen, wo der Forscher bei seinem Unterricht von der Höhe seiner Wissenschaft nicht herabzusteigen braucht, wo er ohne Gefahr für seine akademische Stellung jede wissenschaftliche Ueberzeugung frei vortragen kann, da ist die Verbindung von Lehrthätigkeit und wissenschaftlicher Arbeit naturgemäss und gesund, und die eine wie die andere wird sich in derselben wohl befinden. Ich erlaube mir diess etwas eingehender zu begründen.

Wir kennen alle den Spruch: *docendo discimus*, „wir lernen durch Lehren". Und welcher akademische Lehrer hätte es nicht erfahren, wie vielfache Förderung seine Lehrthätigkeit dem wissenschaftlichen Leben des Lehrers selbst bringt? wie wohlthätig für den, welchen einzelne Arbeiten oft Jahre und Jahrzehende lang festhalten, ein Beruf ist, der ihn nöthigt, weitere Gebiete der Forschung wiederholt zu durchwandern, sich in denselben auf dem Laufenden zu erhalten und mit allen wichtigeren neuen Erscheinungen auseinanderzusetzen; wie gerade die wissenschaftliche Mittheilung an solche, die in einen Gegenstand erst eingeführt werden sollen, dazu auffordert, ihn von den verschiedensten Seiten zu betrachten, die Begriffe zu zergliedern und zu verdeutlichen, die Annahmen immer wieder zu prüfen, ihre Begründung zu vervollständigen und zu schärfen; wie oft während des Lehrvortrags selbst eine neue Combination sich

einstellt, eine Frage, die Antwort erheischt, auftaucht, eine Schwierigkeit, an der man vorübergegangen war, sich bemerkbar macht, und zu eingehenderer Untersuchung Veranlassung gibt. Indem der Lehrer andere wissenschaftlich zu fördern sucht, fördert er, wenn er diess auf die rechte Art thut, immer zugleich sich selbst: wir lernen durch Lehren. Aber ebenso wahr ist dieser Satz, wenn man ihn umkehrt: *discendo docemus*, wir lehren durch Lernen. Ein guter Lehrer ist nur der, welcher selbst noch ein Lernender ist, in welchem die wissenschaftliche Arbeit nicht stillsteht, welcher nicht aufhört zu fragen und zu forschen, Erweiterung, Berichtigung, Klärung und Vertiefung seines Wissens zu suchen. Der Zweck des akademischen Unterrichts ist ja nicht blos die Mittheilung von Kenntnissen oder die Ueberlieferung von Lehrsätzen und Beweisen, die als geprägte Münze von Hand zu Hand gehen könnten. Wer sich darauf beschränken wollte, von dem würde jenes treffende Wort des Aristoteles (Top. IX, 34. 184 a) gelten, welcher diese mechanische Lehrweise mit dem Verfahren eines Handwerkers vergleicht, der seinem Lehrling einen Vorrath fertiger Waaren in die Hand gäbe, statt ihm zu zeigen, wie man sie verfertigt. Eben diess ist vielmehr bei allem Unterricht die Hauptsache: dass man nicht blos ein bestimmtes Wissen erwerbe, was freilich unentbehrlich ist, sondern dass man es sich auch auf die rechte Art erwerbe, und dadurch die Uebung des Denkens, die Sicherheit des Verfahrens, die Selbständigkeit des Urtheils gewinne, welche zu eigener wissenschaftlicher Arbeit befähigt. Was Kant in einer Ankündigung seiner Vorlesungen seinen Zuhörern verheisst: sie sollen bei ihm nicht Philosophie lernen, sondern philosophiren lernen, das lässt sich auf jeden wissenschaftlichen Unterricht anwenden. Eine wissenschaftliche Ueberzeugung ist nur die, welche man nach klar erkannten Gründen sich selbst gebildet hat; sie lässt sich daher in einem andern nur dadurch hervorbringen, dass man ihn veranlasst, sie auf diesem Wege sich zu bilden: sie kann nicht direkt, als blosses Resultat, mitgetheilt, sondern nur indirekt, durch Anregung und Leitung seiner eigenen Erkenntnissthätigkeit, in dem andern hervor-

gerufen werden. Diese Anregung und Leitung kann aber doch nur darin bestehen, dass der Lehrer theils durch sein eigenes Beispiel zeigt, wie die wissenschaftlichen Untersuchungen geführt, die wissenschaftlichen Wahrheiten gefunden werden, theils die gleichartigen Versuche des Schülers beurtheilt und berichtigt; und das eine wie das andere wird nur der mit Erfolg leisten, welcher den Geist und die Methode der wissenschaftlichen Forschung nicht etwa nur als eine Erinnerung von früher her in sich hat, sondern mitten darin steht. Nur ein solcher wird auch seinen Schülern als ein Vorbild für ihr eigenes Streben dienen können; nur er wird ihnen die Anschauung eines Mannes, der die Wahrheit und sonst nichts sucht, der sich der Aufgabe, sie zu finden, ganz und voll hingibt, eines wissenschaftlichen Charakters, gewähren, nur aus ihm wird eine Ahnung vom Glück des Erkennens, wird die Freude am wissenschaftlichen Arbeiten und Schaffen auf sie überfliessen. Dieser Hauptsache gegenüber tritt manches andere, was bei äusserlicher Betrachtung zunächst in's Auge fällt und desshalb in seiner Bedeutung leicht überschätzt wird, in die zweite und dritte Stelle zurück. Zum Lehrer eignet sich der Gelehrte freilich nur dann, wenn ihm die wissenschaftliche Mittheilung als solche Freude macht; wenn ihn sein eigenes Bedürfniss dazu hintreibt, die jüngere Generation in sein geistiges Leben einzuführen; wenn ihm jeder Fortschritt, den sie ihm verdankt, eine innere Befriedigung gewährt, wenn ihm seine Lehrthätigkeit eine Lust, nicht eine Last ist. Es muss ferner von jedem Lehrer verlangt werden, dass er das, was er weiss, klar und geordnet, in gefälliger Form mitzutheilen, dass er sich auf den Standpunkt seiner Schüler zu versetzen, und seine Mittheilung ihrem Bedürfniss anzupassen im Stande sei; und wem es an dieser Fähigkeit allzusehr fehlte, der würde vielleicht ein grosser Forscher, aber kein guter Lehrer sein können. Aber sie wird nicht leicht jemand fehlen, der überhaupt klar und methodisch zu denken gewohnt ist; und auch was seine Naturanlage ihm erschwert, wird ein solcher, wenn er nur Lust und Liebe zur Sache hat, durch Uebung erreichen können. Jener Glanz des Vortrags dagegen, der beim ersten Anblick

blendet, jene rednerischen Vorzüge, welchen nicht selten ein übermässiges Gewicht beigelegt wird, sind für den wissenschaftlichen Unterricht als solchen nur von untergeordnetem Werthe, und wo sie sich zu stark in den Vordergrund drängen, geradezu eine Gefahr für denselben. Man macht uns Deutschen allerdings nicht mit Unrecht den Vorwurf, dass wir nicht blos den Schmuck der Rede, sondern auch die Reinheit der Sprache und die Gefälligkeit der Darstellung nicht genug zu würdigen wissen; und ich bin weit entfernt, zu bestreiten, dass wir auch für den wissenschaftlichen Vortrag in dieser Beziehung noch manches zu lernen haben. Aber der Hauptzweck des letzteren ist die wissenschaftliche Belehrung: er soll nicht überreden, sondern überzeugen, nicht eine augenblickliche Wirkung auf das Gefühl oder die praktische Entschliessung hervorbringen, sondern eine dauernde auf das Denken. Sein wesentlichster Vorzug besteht daher in der klaren und durchsichtigen Darstellung der wissenschaftlichen Gedanken; und wenn hiezu freilich, wie zu jeder guten Darstellung, eine reine und gebildete Sprache gehört, so müssen doch bei ihm die eigenthümlichen Aufgaben und Vorzüge des Redners hinter die des Lehrers zurücktreten. Die scharfe und unzweideutige Bezeichnung der Begriffe, die logische Gliederung der Sätze, das plastische Hervortreten der leitenden Gedanken sind für den wissenschaftlichen Vortrag viel wichtiger, als diejenigen Eigenschaften, welche zwar seine ästhetische Wirkung erhöhen, aber zur Belehrung der Zuhörer nichts beitragen. Nicht als ob die letzteren an ihrem Orte nicht gleichfalls zu schätzen wären; nur davor hat man sich zu hüten, dass sie sich nicht an die Stelle dessen setzen, was für den Hauptzweck zunächst noththut, und die Aufmerksamkeit von ihm ablenken; und wenn einmal nach der einen oder der andern Seite gefehlt wird, so gilt hier gerade die alte Regel, welche Cicero selbst dem Redner einschärft, dass das Zuviel schlimmer ist als das Zuwenig. Dabei darf man aber nicht vergessen, dass sowohl die Verschiedenheit der Gegenstände als die der Personen eine grosse Mannigfaltigkeit der Behandlung nicht blos erlaubt, sondern auch fordert. Die Geschichte verlangt einen andern

Stil als die Mathematik, die Aesthetik einen andern als die Osteologie. Und was bei dem einen schön erscheint, weil es der natürliche Ausdruck seiner Geistesart ist, das kann bei einem andern den Eindruck des Gesuchten und Ueberladenen machen; was uns erfreut, wo es frisch aus der Quelle hervorströmt, das kann uns abstossen, wo es sich als ein gemachtes und künstlich vorbereitetes darstellt. Eines schickt sich eben nicht für alle, und so lange es verschiedene Bäume gibt, wird ihnen auch eine verschiedene Rinde wachsen. Nicht eine äusserliche Gleichförmigkeit ist es, um die es sich handelt, sondern die Gleichartigkeit des wissenschaftlichen Geistes neben der freiesten Mannigfaltigkeit der Formen, in denen er sich ausspricht; und das gerade ist das Schöne und Fruchtbare an unsern Universitäten, dass sie diese Freiheit ertragen und pflegen, dass sie es jedem von ihren Lehrern gestatten, nach seiner Eigenart im Dienste des Ganzen zu arbeiten, und jedem die Gelegenheit geben, sich in seinem wissenschaftlichen Leben und Wirken durch andere zu ergänzen.

Allein der Erfolg eines Unterrichts hängt nur zur einen Hälfte davon ab, wie er ertheilt wird, zur andern dagegen davon, wie er benützt wird. Soll die Thätigkeit der Lehrer ihr Ziel nicht verfehlen, so muss ihr die der Schüler in ihrem Theil entgegenkommen. Der Unterricht kann das Talent nicht ersetzen; er kann es nur zur Entwicklung seiner Kräfte anregen, es in die rechte Bahn leiten, ihm den geeigneten Wissensstoff zuführen. Und wie jede bestimmte Unterrichtsstufe ihre eigene Aufgabe hat, so hat auch jede ihre eigenthümlichen Voraussetzungen. Einen ausgiebigen Erfolg kann nur der von seinem Universitätsstudium hoffen, welcher mit genügender Vorbildung an dasselbe herantritt. Durch das Mass und die Richtung dieser Vorbildung, so wie sie bei dem Durchschnitt der Zuhörer vorausgesetzt werden kann, ist die Haltung der akademischen Lehrvorträge bestimmt, und sie muss diess sein, da sie eben nicht selbständige wissenschaftliche Kunstwerke, sondern ein Mittel zur Belehrung dieser bestimmten Zuhörerschaft sein sollen. Sinkt jenes Mass unter einen gewissen Höhepunkt herab, so werden die Vorträge

entweder denen, auf die sie berechnet sind, unverständlich, sie fallen wirkungslos zu Boden, oder wenn sie sich der Bildungsstufe derselben anbequemen, müssen sie gleichfalls an ihrem wissenschaftlichen Werth und Charakter verlieren. Ist die Vorbildung der Zuhörer ihrer Richtung und Eigenthümlichkeit nach zu ungleich, so findet der Lehrer immer nur bei einem Theil derselben die Anknüpfungspunkte, deren es zum vollen Verständniss seiner Mittheilungen bedarf. Es ist daher eine aus der Natur des höheren wissenschaftlichen Unterrichts hervorgehende Forderung, dass die Zulassung zu einem regelmässigen Universitätsstudium von dem Nachweis einer genügenden Ausbildung in den Fächern abhängig gemacht werde, welche als die allgemeine Vorbedingung eines fruchtbaren Studiums zu betrachten sind; und da unsere Universitäten nicht blosse Sammlungen von Fachschulen sein wollen, die mit verschiedenartigen Zielen neben einander hergiengen, sondern wissenschaftliche Organismen, die in allen ihren Theilen von dem gleichen Geiste belebt, auf die gleichen Ziele gerichtet sind, da der Unterricht an ihnen in allen Fächern nach denselben Grundsätzen ertheilt, ihre Zöglinge einer gleichartigen und gleichwerthigen wissenschaftlichen Ausbildung zugeführt werden sollen, da auch die Unterschiede der Fachwissenschaften eine Gemeinschaft in gewissen die allgemeinen Grundlagen der Wissenschaft betreffenden Unterrichtszweigen nicht ausschliessen, so hat auch das seinen guten Grund, wenn sie sich dagegen sträuben, dass durch eine allzu ungleichartige Vorbildung ihrer Schüler in den akademischen Unterricht und das akademische Leben Gegensätze hereingetragen werden, welche auf die Zwecke des Universitätsstudiums nur nachtheilig einwirken könnten.

Doch auch solche, denen es weder an den nöthigen Gaben noch an der nöthigen Vorbildung fehlt, haben von ihrem Studium nur allzu oft nicht den Nutzen, den sie von ihm haben könnten, weil sie es an sich selbst fehlen lassen. Die Zeit, welche für die Studien bestimmt ist, wird ja den meisten so sparsam zugemessen, die Masse dessen, was nicht blos gelernt, sondern auch durchdacht sein will, ist so gross, dass die treueste

Benützung jener Zeit unerlässlich ist, um sie auch nur annähernd zu bewältigen. Und auch wo man keinen Anlass hat, über Mangel an Fleiss zu klagen, ist doch dieser Fleiss nicht immer von der rechten Art. Der Aufgabe des Universitätsstudiums ist damit noch lange nicht genügt, dass man die Vorlesungen regelmässig besucht und den Inhalt derselben sich einprägt; so nöthig diess auch an sich selbst ist. Eine wirkliche wissenschaftliche Ausbildung erlangt man vielmehr nur durch eigene Arbeit; und wenn diese allerdings einem wesentlichen Bestandtheil nach während der ganzen Studienzeit darin bestehen wird, dass man sich des gegebenen Lehrstoffs bemächtigt und ihn möglichst vollständig mit seinem Verständniss zu durchdringen sich bemüht, so muss sich doch mit der Benützung der Vorlesungen das eigene Studium wissenschaftlicher Werke, und mit beiden muss sich in demselben Masse, wie im Fortgang der Studien die Kraft dazu wächst, die selbständige wissenschaftliche Thätigkeit verbinden. Es handelt sich ja beim Universitätsstudium nicht blos um ein Wissen, sondern noch mehr um ein Können: die geistige Anlage soll zur Kunst entwickelt, es soll die Sicherheit des Verfahrens und des Urtheils erworben werden, auf der die wissenschaftliche Mündigkeit beruht. Dazu führt aber nur die Uebung der Kräfte durch selbständige Bearbeitung wissenschaftlicher Aufgaben. Diese Aufgaben werden je nach der Natur des Faches, um das es sich handelt, von der verschiedensten Art sein; aber immer werden sie darauf gerichtet sein müssen, zunächst im kleinen an diejenige Art der Arbeit zu gewöhnen und in ihr zu üben, auf deren Anwendung im grossen die wissenschaftliche Forschung beruht. Eben diess ist auch der Gesichtspunkt, von welchem die Preisaufgaben der Universitäten für ihre Zöglinge im Unterschiede von denen ausgehen, welche von wissenschaftlichen Corporationen zur Wettbewerbung für die Gelehrten ausgeschrieben werden. Bei den letzteren ist der Hauptzweck die Erweiterung unseres Wissens durch die Untersuchung einer noch unerledigten Frage, bei den ersteren die Erprobung des wissenschaftlichen Vermögens an einer bestimmten Aufgabe: dort handelt es sich um die Leistung, hier um die Leistungsfähigkeit;

und nach dieser verschiedenen Abzweckung hat der Umfang und der Charakter der Aufgaben sich zu bestimmen.

Der letzte Zweck alles Wissens und aller wissenschaftlichen Arbeit ist aber die Bildung des Geistes. Nur wenn sie diesem Zweck dient, wird jene Arbeit in dem rechten Sinne betrieben, und nur dann kann sie auch ihrer nächsten Aufgabe, der des wissenschaftlichen Erkennens, genügen. Wie es zweierlei Beweggründe gibt, um das Gute zu thun und das Schlechte zu unterlassen: die Freude am Guten und die Hoffnung auf Lohn, der innere Widerwille gegen das Schlechte und die Furcht vor Strafe, so gibt es auch verschiedene und sich ihrem innersten Wesen nach entgegengesetzte Triebfedern, aus denen der Eifer in der wissenschaftlichen Arbeit hervorgehen kann. Wer sich dieser Arbeit nur desshalb widmet, weil er in ihr ein Mittel zum äusseren Fortkommen sieht, weil er durch sie eine angesehene Stellung, Besitz und Ehre zu gewinnen hofft, der wird sich immerhin nützliche Kenntnisse, werthvolle und unentbehrliche Fertigkeiten erwerben, sich vielleicht zu einem geschickten Arzt, einem brauchbaren Geschäftsmann oder Beamten befähigen, und er wird dadurch hoch über dem stehen, welcher jedes ernsteren Strebens entbehrend seine Zeit in Trägheit und Sinnengenuss vergeudet. Aber den höchsten Gewinn, den ihm sein Studium bringen könnte, lässt er sich entgehen: die Ausbildung seines Geistes und seines Charakters, die Erhebung über das, was den gemeinen Sinn bindet, die idealen Güter, die nur dem reinen und freien, dem uneigennützigen Streben nach Wahrheit zum Preis gesetzt sind. Niemand wird ja einen jungen Mann darum tadeln, wenn er von dem Berufe, für den er sich vorbereitet, sich zeitig ein genaues Bild zu verschaffen, nichts, was ihn für denselben befähigen kann, zu versäumen sich zur Pflicht macht; wenn die Hoffnung, sich mit dem, was er gelernt hat, in der Welt fortbringen, sich Achtung und Ansehen erwerben zu können, wenn der edle Ehrgeiz, sich durch Tüchtigkeit auszuzeichnen, ihn unter Mühen und Entbehrungen aufrechthält, zur Anstrengung und Beharrlichkeit ermuntert. Aber ein anderes ist es, ob diese Motive den höheren und edleren hülfreich zur Seite stehen, oder ob

sie dieselben überwuchern und ersticken. Wem seine Wissenschaft nur die milchende Kuh ist, die ihn einmal mit Butter versorgen soll, wer das schöne Vorrecht der Jugend, für ideale Zwecke ohne äussere Rücksichten sich zu begeistern, für ein Linsengericht wegzuwerfen im Stande ist, der zeigt ebendamit, dass weder von ächter Liebe zur Wahrheit noch von dem inneren Glück eines Wahrheit suchenden Geistes eine Ahnung in seine Seele gekommen ist. Einem solchen wird aber auch in der Wissenschaft selbst nie etwas grosses gelingen, die wirkliche und ächte Wissenschaft wird ihm vielmehr nothwendig fremd bleiben. Denn diese ist nur da, wo man die wissenschaftlichen Gründe über seine Ansichten unbedingt entscheiden lässt. Wie wäre diess aber demjenigen möglich, dem seine Wissenschaft selbst nur als ein Mittel für anderweitige, persönliche Zwecke einen Werth hat? Wo er von einem Wissen keine Vortheile für sich selbst erwartet, da wird er an dem Gegenstande gleichgültig vorbeigehen, so wichtig er auch an sich sein mag; und wenn ihn eine wissenschaftliche Ueberzeugung mit der herrschenden Strömung in Konflikt bringen, wenn sie ihm Ungunst und Zurücksetzung zuziehen könnte, wird er sie mit allen Mitteln von sich abwehren, so unabweislich sie auch seiner eigenen Einsicht sich aufdrängt. Er wird vielleicht die Ehrlosigkeit nicht über sich gewinnen, die klar erkannte Wahrheit mit ausdrücklichem Bewusstsein zu verläugnen; aber er wird dadurch noch lange nicht gegen die Unehrlichkeit jener Selbsttäuschungen geschützt sein, deren letzter Grund nicht im Irrthum liegt, sondern im Interesse, in dem Wunsche, das zu glauben, was die Wissenschaft längst widerlegt, oder das nicht zu glauben, was sie unwiderleglich bewiesen hat. Und je weniger nun einem solchen Wunsche sachliche Gründe zur Seite stehen, um so leichter lässt man sich durch denselben einer rabulistischen Sophistik in die Arme führen, welche gerade für die Fähigeren desshalb eine grössere Gefahr bildet, weil ihnen ihr Verstand und ihr Wissen die Mittel dazu in die Hand gibt. Gegen solche Verirrungen gibt es nur Eine sichere und durchgreifende Abhülfe: jene reine, zum Charakter gewordene Liebe zur Wahrheit, welche die Frage

zum voraus abschneidet, ob ein Fortschritt in unserem Wissen uns wohl auch Vortheil bringen werde, welche es dem, der von ihr erfüllt ist, einfach zur Unmöglichkeit macht, wissenschaftliche Fragen vor sich selbst oder vor andern nach Rücksichten statt nach Gründen zu entscheiden. Und eben hierin liegt auch der nachhaltigste Schutz gegen die sittlichen Gefahren, die einer sich selbst überlassenen, der inneren Reife erst entgegengehenden Jugend von so mancher Seite her drohen. Wer mit seinem Sinn auf geistige Güter gerichtet ist, wer das Glück eines ernsten geistigen Strebens mehr als oberflächlich gekostet hat, dem kann es ja nicht wohl sein im Niedrigen und Gemeinen, der muss ja sich selbst zu hoch halten, um sich mit solchem zu beflecken, dessen er sich vor seinem eigenen besseren Gefühl schämen müsste. Fallen auch die Aufgaben des wissenschaftlichen Erkennens und des sittlichen Handelns im einzelnen nicht zusammen, ihre tiefste Wurzel ist eine und dieselbe: die reine uneigennützige Liebe zum Idealen.

Dass die Studien an unsern Universitäten in diesem Sinne betrieben sein wollen, diess spricht sich in den Einrichtungen dieser Anstalten vor allem durch zwei Züge aus, welche sich in dieser Gestalt nur bei den deutschen oder nach deutscher Art eingerichteten Hochschulen finden: in der organischen Verbindung der einzelnen Fächer zu einem wissenschaftlichen Ganzen, und in der ihren Lehrern wie ihren Schülern gewährten wissenschaftlichen Freiheit. Wenn wir uns nicht mit einzelnen Fachschulen oder einem äusserlichen Zusammensein solcher Fachschulen begnügen, ebensowenig aber die Ausbildung für den besondern Beruf von unsern Universitäten wegweisen und dieselben auf die allgemein bildenden Fächer beschränken, so heisst diess: wir sind überzeugt, dass sich eine tüchtige Fachbildung nur auf dem Grund einer tüchtigen allgemein wissenschaftlichen Bildung gewinnen lässt, dass niemand den Anspruch machen kann, ein wissenschaftlich gebildeter Theolog oder Jurist oder Mediciner oder was immer zu sein, der sich nicht mit dem Geist der Wissenschaft als solcher durchdrungen, den Zusammenhang seines besonderen Fachs mit dem ganzen Gebäude des menschlichen

Wissens im Auge behalten, sich für alles Wissenswerthe, auch wenn es über seinen nächsten Studienkreis hinausgeht, die Empfänglichkeit und das Interesse bewahrt hat. Diese Empfänglichkeit und dieses Interesse hat aber nur der, welchem das Wissen nicht blos für ein Mittel zur Erwerbung gewisser Fertigkeiten oder gar nur zum Erwerb äusserer Vortheile, sondern an sich selbst für ein hohes Gut gilt; welchem das Erkennen der Wahrheit als solches Bedürfniss ist, und daher jeder Fortschritt im Erkennen an und für sich und auch ganz abgesehen von seiner praktischen Verwendung von Werth ist; welcher mit Einem Wort von jener freien und uneigennützigen Liebe zur Wahrheit erfüllt ist, die ich so eben als die sittliche Grundbedingung alles ächten wissenschaftlichen Strebens bezeichnet habe. Wem dieses rein wissenschaftliche Interesse fehlt, der könnte sich diejenigen Kenntnisse und Fertigkeiten, um die es ihm allein zu thun ist, allerdings auf einer wohleingerichteten Fachschule ebensogut erwerben, als auf einer Universität, und wenn unsere Staaten demselben keinen Werth beilegten, könnten sie sich auf solche Fachschulen beschränken. Wenn sie diess nicht thun, so sprechen sie ebendamit aus, dass sie unter der wissenschaftlichen Bildung, zu der sie auf ihren Universitäten Gelegenheit geben wollen, eine allgemeine und von wirklichem wissenschaftlichem Geist getragene verstehen; sie legen Werth darauf, dass die Lehrer wie die Schüler derselben auch mit denen, welche nicht dem eigenen Fach angehören, in ein Verhältniss gegenseitiger wissenschaftlicher Einwirkung treten und sich durch sie ergänzen.

Durch jene höhere Auffassung des Universitätsstudiums und seiner Aufgabe ist aber auch die Freiheit bedingt, deren sich die Lehrer an unsern Universitäten für ihre Vorträge, die Schüler für ihre Studien erfreuen. Für die blosse Fortpflanzung einer wissenschaftlichen Ueberlieferung oder eines technischen Verfahrens können dem Lehrer bestimmte Vorschriften gegeben werden, an die er sich zu halten hat; die wissenschaftliche Selbstthätigkeit gedeiht nur in der Freiheit, weil eine wissenschaftliche Ueberzeugung überhaupt nur die ist, welche man durch eigene Prüfung ihrer Gründe sich selbst erworben,

nicht auf fremdes Geheiss angenommen hat. Ebendesshalb ist aber auch die Erziehung zur wissenschaftlichen Selbstthätigkeit nur dadurch möglich, dass der Lehrer seine Ueberzeugungen und die Gründe, auf denen sie beruhen, die Zweifel, die sich ihm aufdrängen, die Schwierigkeiten, die er vielleicht auch in solchem findet, was von den meisten für unantastbar gehalten wird, dass er mit Einem Worte den Stand und die Ergebnisse seines eigenen Denkens mit voller Offenheit darlegt. Es ist der Stolz unserer Universitäten und eine von den Grundbedingungen ihres wissenschaftlichen Lebens, dass die Freiheit dazu ihren Lehrern nicht verkümmert wird. Es geschieht im Interesse dieser Freiheit, wenn jedem Befähigten gestattet wird, sich der akademischen Lehrthätigkeit zu widmen. Wir verdanken dieser Einrichtung, um die andere uns beneiden, nicht nur eine werthvolle Ergänzung unserer Lehrkräfte und eine durch nichts anderes zu ersetzende Pflanzschule von wissenschaftlichen Lehrern und Forschern, sondern in ihr liegt auch eine weitere Bürgschaft dafür, dass jede wissenschaftliche Ansicht an unsern Hochschulen ungehindert zum Wort kommen und mit allen andern in die Schranken treten kann, eine Bürgschaft der Lehrfreiheit. Indem der Staat diese Freiheit gewährt, spricht er das Vertrauen zu der Wissenschaft und zu ihren Lehrern aus, dass sie dieselbe ertragen können, die Ueberzeugung, dass das einseitige und verfehlte, was im Laufe der wissenschaftlichen Entwicklung ja immer bald da bald dort hervortreten wird, mit nachhaltigem Erfolg nur durch die bessere Einsicht berichtigt, nicht durch äusserliche Mittel verhindert werden könne. Er spricht aber auch das Vertrauen zu den Jüngern der Wissenschaft aus, dass sie im Streit der Ansichten sich selbst zurechtfinden, sich eine eigene Meinung zu bilden im Stande sein werden; und weil eben nur die selbsterworbene, mit voller Freiheit gewonnene Ueberzeugung einen Werth hat und den Namen einer wissenschaftlichen Ueberzeugung verdient, gibt er jedem die Wahl der Lehrer und der Universitäten frei, deren Leitung er sich anvertrauen will, verzichtet er auf jede direkte Ueberwachung des Fleisses, mit welchem der Universitätsunterricht benützt wird. Das eigene

Bedürfniss, das Gefühl der eigenen Verantwortlichkeit soll der Sporn sein, welcher den Einzelnen antreibt, alle seine Kräfte für seine wissenschaftliche Ausbildung einzusetzen; und kein äusserer Zwang soll ihn hindern, bei derselben den Weg einzuschlagen, der seiner Eigenthümlichkeit am besten entspricht. Diese Freiheit der Selbstbestimmung erscheint uns als ein so hohes Gut, eine so unerlässliche Bedingung jeder selbständigen und eigenartigen wissenschaftlichen Entwicklung, dass wir um ihretwillen selbst die Gefahr ihres Missbrauchs auf uns nehmen. Es lässt sich ja nicht verkennen: wer über den Gebrauch, den er von seiner Zeit macht, frei entscheidet, der kann von ihr auch einen schlechten oder verkehrten Gebrauch machen; wer sich seinen Weg selbst sucht, der kann leichter einen falschen Weg einschlagen, als derjenige, dem er mit allen Einzelheiten vorgezeichnet ist. Aber nur der erstere wird sich die Fähigkeit erwerben, in einer noch nicht vermessenen und beschriebenen Gegend sich selbst zurechtzufinden. Handelte es sich beim Universitätsunterricht nur um die Aneignung eines bestimmten, genau zu bezeichnenden Wissens, so würde eine schulmässige Art des Studirens die meisten sicherer und schneller zum Ziel führen; liegt dagegen seine Aufgabe in der wissenschaftlichen Bildung der Studirenden, so darf ihnen für die Verfolgung dieses Zweckes die Freiheit nicht versagt werden, ohne die keine selbständige Entwicklung und Uebung der geistigen Kräfte möglich ist.

Jede Freiheit hat aber ihr Mass in sich selbst und in dem Zweck, dem sie dienen soll; und es ist nicht eine Verletzung, sondern ein Schutz der Freiheit, wenn sie innerhalb dieser ihrer natürlichen Grenzen festgehalten, an die Bedingungen erinnert wird, von denen es abhängt, ob sie wohlthätig oder schädlich wirken wird. So wenig die Lehrfreiheit dadurch beeinträchtigt wird, dass man zur Lehrthätigkeit niemand zulässt, der sich nicht über seine Befähigung dazu ausweist, ebensowenig wird es die Studienfreiheit dadurch, dass die Universitäten nur denen offen stehen, welche für ihren Unterricht genügend vorbereitet sind; und wie die Lehrer gerade im Interesse der wissenschaftlichen Freiheit wünschen müssen, dass solches, was sich mit Gesetz und

Sitte nicht verträgt, sich nicht unter dem Schilde der Wissenschaft verbergen könne, so wird es auch den Studirenden, welchen es mit ihrer wissenschaftlichen Arbeit ernst ist, nur erwünscht sein können, wenn darauf gedrungen wird, dass die Zeit, welche für die Studien bestimmt ist, auch wirklich diesem Zweck gewidmet werde. Je vollständiger es der Staat den Einzelnen überlässt, in welcher Weise sie die Mittel zu ihrer wissenschaftlichen Ausbildung benützen wollen, welche die Universität ihnen darbietet, um so weniger kann er auf das Recht verzichten, ehe sie in einen öffentlichen Beruf eintreten, den Nachweis der wissenschaftlichen Bildung von ihnen zu verlangen, welche sie sich auf der Universität erwerben sollten; und es würde nicht blos dem öffentlichen Interesse entsprechen, sondern die Mehrzahl unserer Studirenden würde selbst später dankbar dafür sein, wenn ihnen diese Anforderung noch etwas früher, als diess gegenwärtig der Fall zu sein pflegt, in ihrem vollen Ernst entgegenträte; wenn eine Bestimmung, die zur Zeit nur für Ein Berufsfach besteht, die sich aber hier entschieden bewährt hat, auf alle Fächer ausgedehnt würde, in denen Staatsprüfungen stattfinden: wenn jeder schon während seiner Studienzeit in einer Prüfung zu zeigen hätte, er habe sich der Grundlagen seiner Wissenschaft soweit bemächtigt, wie diess der Fall sein muss, wenn ein erfolgreiches weiteres Fortschreiten in derselben möglich sein soll. Das würde sich aber freilich bei dieser Einrichtung, wenn man mit ihr einen ernstlichen Versuch machte, bald herausstellen, dass die Zeit, auf welche die meisten ihr Universitätsstudium, bald freiwillig bald unfreiwillig, beschränken, nur bei ungewöhnlichem Fleiss und Talent ausreicht, um sich eine gründliche wissenschaftliche Bildung in dem Umfang zu erwerben, in dem sie jeder von der Universität mitbringen sollte.

Noch wirksamer lässt sich jedoch ohne Zweifel auf das gleiche Ziel durch die fleissige Benützung und die weitere Entwicklung einer Einrichtung hinarbeiten, welche auch abgesehen davon als eines von den wesentlichsten Hülfsmitteln eines fruchtbaren Studiums zu betrachten ist, an welcher es auch unsern Universitäten nie ganz gefehlt hat, und welche namentlich in

der neueren Zeit an denselben mit unverkennbarem Erfolge gepflegt worden ist: die Verbindung wissenschaftlicher Uebungen mit dem akroamatischen Vortrag der Lehrer. Die methodische Mittheilung des Wissens und der wissenschaftlichen Gedanken kann allerdings, je umfassender jenes Wissen, je systematischer diese Gedanken sind um so mehr, nur in der Form des zusammenhängenden Vortrags erfolgen; und es war eine seltsame Verkennung des Sachverhalts, wenn man da und dort den Vorschlag gemacht hat, diese aus der Natur des höheren Unterrichts hervorgegangene, bei einer grösseren Zahl von Schülern allein anwendbare, und desshalb auch seit Jahrtausenden, seit Plato und Aristoteles, allgemein übliche Form der wissenschaftlichen Mittheilung durch ein katechetisches Verfahren zu ersetzen. Allein der Mittheilung von der einen Seite muss, wie ich bereits ausgeführt habe, die Selbstthätigkeit von der andern, die eigene wissenschaftliche Arbeit der Zuhörer entgegenkommen; und zu dieser anzuregen und sie zu leiten ist der Zweck aller jener Uebungen, welche nicht blos für die praktische Verwerthung des Wissens, sondern auch für die wissenschaftliche Ausbildung als solche unentbehrlich sind. Das Bedürfniss solcher Uebungen machte sich am stärksten im naturwissenschaftlichen und medicinischen Unterricht fühlbar, und auf diesem Gebiet wird demselben auf unsern Universitäten durch zahlreiche für diesen Zweck errichtete Anstalten in reichem Mass entsprochen. Nur zögernd und in beschränkterem Umfang folgten die übrigen Fächer diesem Vorgang, und so vieles auch neuerdings in dieser Beziehung auf allen Gebieten durch Errichtung von wissenschaftlichen Seminarien und Gesellschaften geschehen ist, so fehlt doch noch viel daran, dass dieselben so allgemein benützt würden und benützt werden könnten, wie diess hinsichtlich der medicinischen und naturwissenschaftlichen Fächer geschieht. Sie werden ja, wie wir hoffen, mit der Zeit zu immer fruchtbarerer Wirksamkeit gelangen; aber es wird immerhin zu erwägen sein, ob sie sich nicht mit dem Ganzen unseres Universitätsunterrichts in eine noch festere Verbindung bringen liessen, ob nicht in allen Fächern ebenso, wie in den obengenannten, den älteren

Lehrern, deren Zeit und Kraft von so vielen Seiten her in Anspruch genommen ist, jüngere Männer zur Seite gestellt werden könnten, welche sich ganz der Studienleitung zu widmen hätten, und ob nicht zugleich mit dem Universitätsstudium auch eine erfolgreiche längere Betheiligung an wissenschaflichen Uebungen in allen Fächern zu einer Bedingung für die Zulassung zu den öffentlichen Prüfungen gemacht werden sollte.

Wie man aber auch über diese und ähnliche Fragen urtheilen, welche Verbesserungen und Ergänzungen unseres wissenschaftlichen Unterrichts und der ihm gewidmeten Anstalten man im einzelnen vorschlagen mag: die Anerkennung wird man ihnen bei unbefangener Erwägung nicht versagen können, dass sie im grossen und ganzen auf einer gesunden Grundlage beruhen, von fruchtbaren und folgerichtig durchgeführten Gedanken getragen, aus den Bedürfnissen unserer Zeit und der Denkart unseres Volkes hervorgegangen sind. Alle menschlichen Einrichtungen sind ja vervollkommnungsfähig; und wären sie noch so vortrefflich, so darf man schon desshalb die bessernde Hand nie von ihnen abziehen, weil aus den wechselnden Verhältnissen und Zuständen immer neue Aufgaben erwachsen. Aber diese Veränderungen werden ihren Kern und Bestand um so weniger antasten, je berechtigter die Ziele sind, denen sie dienen, je unverrückter sie diese Ziele in den wesentlichen Beziehungen im Auge behalten, und je mehr sie sich zugleich im besondern die Freiheit der Bewegung bewahren, welche sie in den Stand setzt, sich ohne Verläugnung ihres Grundcharakters dem Fortschritt der Zeit und den aus ihm entspringenden Bedürfnissen anzupassen. Unsere Universitäten haben diese Eigenschaften bis jetzt bewährt; und so gross auch im Lauf der Jahrhunderte die Veränderungen waren, welche das wissenschaftliche wie das gesammte Kulturleben erfuhr, so haben sie sich doch, seinem Gange bald folgend bald ihn führend, ihre Bedeutung für dasselbe unvermindert erhalten. Hoffen wir, dass ihnen diess auch in Zukunft gelingen, dass sie auch ferner, wie bisher, im Mittelpunkt unseres geistigen Lebens, an der Spitze des wissenschaftlichen Fortschritts stehen werden.

VI.

Ueber die Bedeutung der Sprache und des Sprachunterrichts für das geistige Leben.

(Deutsche Rundschau 1884 Märzheft.)

1.

Unter den Vorzügen, welche den Menschen vor den übrigen lebenden Wesen auszeichnen, ist von jeher die Sprache als einer der werthvollsten anerkannt worden. In der hebräischen Ueberlieferung ist es der Mensch, der den Thieren ihre Namen gibt und dadurch beweist, dass er ihnen zum Herrn gesetzt ist. Bei den Griechen soll Pythagoras für den grössten Weisen denjenigen erklärt haben, der die Sprache und die Namen der Dinge erfand[1]); und einer von den jüngeren Philosophen, der Stoiker Kleanthes[2]), redet Zeus an: „Dir ja sind wir entstammt, und begabt mit dem Bilde der Töne, Wir von allem allein, was lebt und webt auf der Erde"; er sieht also in der Sprache einen unmittelbaren Beweis für die göttliche Abkunft des Menschen. Eines wurde dabei freilich schon frühe als sehr störend empfunden: die Verschiedenheit der Sprachen, durch welche den Menschen die gegenseitige Verständigung, also gerade das, worin der Zweck und Nutzen der Sprache besteht, so sehr erschwert wird. Die hebräische Sage lässt bekanntlich diese Verschiedenheit der Sprachen erst im Laufe der Zeit eintreten: die Gottheit verhängt sie, um den titanischen Uebermuth des Thurmbaus zu strafen und für die Zukunft unmöglich zu machen. Umgekehrt stellte die zoroastrische Religion, wie wir aus Plutarch[3]) wissen, der Menschheit ein goldenes Zeitalter in Aussicht, zu dessen Segnungen auch das gehören sollte, dass alle Völker in

demselben Eine Sprache reden. Bis man aber freilich in weiteren Kreisen begann, durch Erlernung fremder Sprachen sich auch schon für diese Welt etwas von jenem Segen des goldenen Zeitalters zu sichern, dauerte es ziemlich lange. Führte auch Handel und Krieg die verschiedensprachigen Völker schon frühe zusammen, so scheint doch der Verkehr, der sich hieraus entwickelte, in der Regel durch Dollmetscher vermittelt worden zu sein. Davon, dass die Sprache eines fremden Volkes erlernt worden wäre, um sich mit seiner Kultur und seinen Geisteserzeugnissen bekannt zu machen, ist uns aus der ganzen Zeit vor Alexander, mit Ausnahme des Scythen Anacharsis, kein Beispiel bekannt; und man wird daraus immerhin schliessen dürfen, dass deren auch nicht viele vorkamen. Und gerade dem ersten Kulturvolk des Alterthums, dem griechischen, fehlte es gänzlich an dem Interesse für das Studium fremder Sprachen, das in unserer Bildung einen so breiten Raum einnimmt. Wenn auch einzelne Gelehrte aussergriechische Länder für wissenschaftliche Zwecke besuchten, wie diess von Herodot, Demokrit und Plato bekannt ist, so hören wir doch von keinem derselben, dass er sich die Sprache dieser Länder zum Gegenstand seiner Forschung gewählt oder sie auch nur als Hülfsmittel für seine sonstigen Zwecke sich angeeignet habe. Jener selbstgenügsame Bildungsstolz, welcher die Griechen auf die „Barbaren" so tief herabsehen liess, erstreckte sich auch auf ihre Sprache. Schon das Wort „Barbaros", mit dem alle Nichtgriechen benannt wurden, bezeichnet ursprünglich einen solchen, dessen Rede in unverständlichen Lauten besteht: den Hellenen erschien ihre eigene Sprache als die einzige wahrhaft menschliche. Sogar ein Freigeist wie Epikur bezweifelt nicht, dass die Götter sich der griechischen Sprache bedienen[4]); und vor und nach ihm ist es bei den Philosophen ganz gebräuchlich, sich für ihre Ansichten auf die Etymologie (und nicht selten auf eine ganz unglaubliche Etymologie) der griechischen Wörter zu berufen, als ob diese die natürlichen und einzig möglichen Namen der Dinge wären; so einsichtsvoll auch schon Plato[5]) davor gewarnt hatte, dass man die oft so zufällige sprachliche Bezeichnung mit dem Begriff der Sache

verwechsle. Selbst in den Jahrhunderten nach Alexander dem Grossen, als die Hellenen mit den Völkern des Ostens, und seit der römischen Eroberung auch mit denen des Westens, in die eingreifendste Verbindung gekommen waren, trat in dieser Beziehung kaum eine Veränderung ein. Die Herrschaft der griechischen Sprache reichte so weit, als die der macedonischen Waffen und der griechischen Bildung; die Griechen konnten sich ähnlich wie die Franzosen im vorigen Jahrhundert die Erlernung fremder Sprachen ersparen, denn wer von den Ausländern irgend auf Bildung Anspruch machte, mit dem konnten sie sich in ihrer eigenen verständigen. So fehlt es auch, abgesehen von der alexandrinischen Uebersetzung der alttestamentlichen Schriften, die nicht von Griechen, sondern von hellenisirten Juden ausgieng, fast gänzlich an Spuren von einer Uebertragung fremder Werke in's Griechische. Vollends der Gedanke, fremde Sprachen zu einem regelmässigen Gegenstand des Jugendunterrichts zu machen, war den Griechen durchaus fremd. Dieser Gedanke konnte überhaupt nur da auftreten, wo sich einem Volke der Verkehr mit fremden Völkern oder die Benützung ihrer Literatur als ein so wesentliches Bedürfniss darstellte, dass bedeutenden Theilen desselben die Kenntniss ihrer Sprachen unentbehrlich erschien. So gieng es in Rom seit dem zweiten punischen Krieg: man lernte griechisch, weil man die griechischen Schriftwerke lesen, die Schulen der griechischen Redner und Philosophen besuchen, für Reisen in die östlichen Länder und für Verhandlungen mit den griechisch redenden Völkern sich die Kenntniss ihrer Sprache erwerben wollte. Aehnlich verhielt es sich im Mittelalter bei den Abendländern: das Latein war die allgemeine Kirchen- und Gelehrtensprache, die einzige, in welcher der wissenschaftliche Unterricht auf allen Gebieten ertheilt wurde; die Kenntniss dieser Sprache war daher jedem unentbehrlich, der sich eine gelehrte Bildung verschaffen wollte. Als nun vollends durch die grosse humanistische Bewegung des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts mit der Begeisterung für die Wissenschaft und die Kunst der klassischen Völker auch die für ihre Sprachen in die weitesten Kreise getragen

wurde, und als gleichzeitig der Protestantismus durch seinen Grundsatz von der alleinigen Auktorität der h. Schrift den Theologen die Kenntniss der griechischen und hebräischen Sprache zur Nothwendigkeit machte, die im Mittelalter selbst den hervorragendsten Gelehrten des Abendlandes mit seltenen Ausnahmen ganz fremd geblieben waren, kam das System zur Herrschaft, welches die lateinische und griechische Philologie zur gemeinsamen und fast zur einzigen Grundlage des höheren wissenschaftlichen Unterrichts erhob. Eine Reaktion gegen die Einseitigkeit dieses Unterrichtssystems hatte sich längst vorbereitet und auch thatsächlich vielfache Milderungen derselben bewirkt; aber erst in den letzten Jahrzehenden führte der grossartige Aufschwung der Naturwissenschaften und die ausserordentliche Bedeutung, welche dieselben durch ihre technische Verwerthung für das praktische Leben erhielten, zum entschiedeneren Hervortreten der Gegensätze, die sich bis dahin mehr thatsächlich als grundsätzlich bekämpft hatten. Seit die Realschulen den Gymnasien, die technischen Hochschulen den Universitäten zur Seite getreten sind, ist die Frage zur Erörterung gestellt: worauf denn eigentlich der Werth des Sprachunterrichts beruhe, was er für die geistige Bildung leiste, in welchem Umfang und unter welchen Bedingungen er sich dazu eigne, den Studien, welche auf unsern höchsten wissenschaftlichen Unterrichtsanstalten betrieben werden, zur Vorbereitung zu dienen. Nun sollte man freilich glauben, diese Frage müsse sofort zu der weiteren hindrängen: worin denn überhaupt die Bedeutung der Sprache für den Menschen besteht, was sie für sein intellektuelles und sein Gemüthsleben leistet, und diese wieder zu der Frage nach dem Wesen der Sprache als solchem; denn nur wenn man sich hierüber gründlich orientirt hat, wird man sich auch über die Wirkung, die sich von dem Sprachunterricht erwarten lässt, ein allseitig begründetes, über vereinzelte Wahrnehmungen und Erfahrungen hinausgehendes Urtheil bilden können. Aber so lebhaft auch zur Zeit über den Werth des philologischen Unterrichts, über die Berechtigung der ihm gegenwärtig noch eingeräumten Stellung, über die Möglichkeit, ihn durch andere

Unterrichtsfächer zu ersetzen, über die Nothwendigkeit, ihn zu ergänzen, verhandelt wird, so hat sich doch gerade jenen grundlegenden Fragen das allgemeine Interesse bis jetzt nicht in dem Masse zugewendet, dass es überflüssig erschiene, die Aufmerksamkeit auf sie zu lenken und ihre Bedeutung für die praktischen Aufgaben zu beleuchten, von deren richtiger Lösung für die künftige Gestaltung unseres Unterrichtswesens und für den Ertrag, den es unserem Volke bringen wird, so viel abhängt.

2.

Alle Rede ist eine Darstellung dessen, was in dem Innern des Redenden vorgeht. Wer mit anderen redet, der will diesen dadurch seine Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle und Absichten mittheilen, ihnen eine Vorstellung derselben verschaffen; wer in ausgesprochenen oder unausgesprochenen Worten mit sich selbst redet, der bringt vermittelst dieser Worte das, was in ihm vorgeht, sich selbst zum Bewusstsein, verschafft sich selbst eine Vorstellung von demselben. Auch wenn wir äussere Gegenstände mit Worten schildern, bildet den nächsten und unmittelbaren Inhalt dieser Schilderung nicht der äussere Gegenstand als solcher, sondern die Vorstellung, die wir uns von ihm machen: wir wollen durch dieselbe diejenigen, zu denen wir reden, veranlassen, sich von jenem Gegenstand eine der unsrigen entsprechende Vorstellung zu bilden, unsere Vorstellung nachzubilden. Unsere Worte sind nur der Ausdruck eines Geschehens, dessen wirklicher Ort unser Bewusstsein, unser Geist ist.

Wie ist es aber möglich, etwas geistiges, eine Bewusstseinserscheinung, mit Worten auszudrücken, und wie ist es möglich, diese Worte zu verstehen, durch die Laute, die in unser Ohr eindringen, zur Erzeugung gewisser Vorstellungen veranlasst, ja genöthigt zu werden? Die nächste, in der Folge allerdings noch genauer zu bestimmende Antwort auf diese Frage liegt in der Bemerkung, dass das Verhältniss des Worts zu der Vorstellung, die es ausdrückt, seinem allgemeinen Charakter nach kein anderes ist, als das des Zeichens zum Bezeichneten. Wie der Glockenschlag in uns die Vorstellung hervorruft, dass eine Stunde

verstrichen sei, oder eine menschliche Fusspur die Vorstellung, dass hier ein Mensch gegangen sei, so rufen die Worte in uns diejenigen Vorstellungen hervor, die wir mit ihnen zu verknüpfen uns gewöhnt haben, sie sind uns ein Zeichen jener Vorstellungen, diese ihrerseits sind das, was durch sie bezeichnet wird. Das Bezeichnete ist aber immer etwas anderes, als das Zeichen, und diese Verschiedenheit kann so weit gehen, dass sich beide gar nicht direkt vergleichen lassen. Das Bild eines Menschen erinnert an ihn durch seine Aehnlichkeit; aber auch sein Namenszug ist ein Zeichen, das an ihn erinnert, wiewohl zwischen beiden keinerlei Aehnlichkeit stattfindet. Die ältesten phönicischen Buchstaben waren bildliche Darstellungen von Dingen, deren Namen mit den Lauten anfiengen, die sie bezeichnen sollten; unsere heutigen, die von jenen abstammen, können niemand mehr auf diese Weise an einen Laut erinnern. Das Bild eines Löwen stellt dieses Thier dar; aber es ist auch Symbol eines allgemeinen Begriffs, der Tapferkeit oder der Stärke, und als Wappenthier die Bezeichnung eines Staats oder Fürstenhauses. Was den Zusammenhang zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten vermittelt, ist die Phantasie, und das Gesetz, dem diese hiebei folgt, ist lediglich das der Ideenassociation. Je fester zwei Vorstellungen bei ihrem früheren Vorkommen sich miteinander verknüpft haben, um so regelmässiger wird jede derselben auch in der Folge die andere hervorrufen, um so mehr wird daher, wenn die eine von ihnen eine sinnliche Vorstellung ist, der ihr entsprechende Gegenstand sich dazu eignen, an den Gegenstand der andern zu erinnern, als Zeichen für ihn zu dienen. Ob aber zwei Vorstellungen, und wie fest sie sich mit einander verknüpfen, diess hängt von den verschiedensten Umständen ab. Es gibt Vorstellungen, die jedermann mit einander verknüpft, weil jedermann die ihnen entsprechenden Gegenstände mit einander verbunden zu sehen gewohnt ist, von denen daher die eine als natürliches Zeichen für die andere dienen kann; aber weit die meisten Vorstellungsverknüpfungen, und daher auch die meisten Verknüpfungen von Zeichen und Bezeichnetem, haben nur für diejenigen Gültigkeit, denen sie sich unter bestimmten thatsächlich

gegebenen Verhältnissen durch Gewöhnung, Unterweisung oder Verabredung eingeprägt haben. Das Bild der Sonne wird jeden als natürliches Zeichen an den Tag, das des Mondes an die Nacht erinnern, mit der Vorstellung des Feuers verknüpft sich bei jedem die der Wärme, mit der des Eises die der Kälte; aber dass das Kreuz den Christen, der Halbmond den Türken als ihr Symbol dient, dass ein Buchstabe oder ein Zahlzeichen gerade diesen Laut und diese Zahl bedeutet, und so fort, weiss niemand, dem man es nicht gesagt hat. Weit die meisten von den Zeichen, deren wir uns bedienen, sind künstliche und conventionelle, und diess gilt, wie wir finden werden, ganz besonders auch von der Sprache; aber wenn sich die Menschen über solche conventionelle Zeichen und ihre Bedeutung verständigen konnten, so setzt diess voraus, dass ihnen vorher schon durch ihre Natur und die allgemeinen Entwicklungsbedingungen derselben die Möglichkeit gegeben war, ihre Vorstellungen und Gefühle sich gegenseitig mitzutheilen: die künstliche Symbolik ist nur unter der Bedingung einer natürlichen, eines natürlichen und allgemein erkennbaren Zusammenhangs zwischen gewissen inneren Vorgängen und gewissen äusseren Zeichen dieser Vorgänge möglich.

Solche Zeichen sind nun nicht blos die Laute, aus denen die Sprache sich zusammensetzt, sondern alle für andere wahrnehmbaren Wirkungen psychischer Vorgänge auf unsern körperlichen Organismus. Alle jene Erscheinungen, in denen unsere Gemüthsbewegungen sich äussern, das Lachen, das Weinen, das Erröthen, das Erbleichen, der frohe oder schmerzliche, freundliche oder zornige Ausdruck des Gesichts und der Augen, die Geberden, mit denen Kinder und Naturvölker ihre Reden zu begleiten pflegen, die Körperstellungen, Bewegungen und Empfindungslaute, welche der Schmerz und die Freude, das Widerstreben und das Verlangen unabsichtlich hervorrufen, die Hebung oder Senkung, Verstärkung oder Abschwächung der Stimme, der Rhythmus der Rede, der Aufschrei und das Verstummen — diese und die weiteren analogen Erscheinungen sind zunächst zwar unwillkürliche Wirkungen innerer Vorgänge, die unmittelbar aus ihnen selbst, nicht aus der Absicht hervorgehen, sie

andern zur Anschauung zu bringen; aber weil die andern gleichartige Vorgänge innerlich erleben und diese in gleicher Weise äussern, werden sie durch die Wahrnehmung der fremden Gefühlsäusserungen zur Nachbildung der inneren Vorgänge angeregt, die ihnen zu Grunde liegen, und durch die Nachbildung der fremden Seelenzustände werden ihnen die Erscheinungen, in denen diese sich aussprechen, verständlich, sie werden ihnen zu einem Zeichen jener Zustände. Auch die absichtliche Gedankenmittheilung ist aber nicht auf die Wortsprache beschränkt. Die Geberdensprache kann als Verständigungsmittel zwischen solchen, die verschiedene Sprachen reden, die Lautsprache bis zu einem gewissen Grad ersetzen, und das Beispiel des Taubstummenunterrichts beweist, dass selbst ein so zusammengesetztes System von Vorstellungszeichen, wie das unserer Wortsprache, nicht unbedingt an dieses Bezeichnungsmittel gebunden ist. Denken wir uns Personen, die völlig taub zur Welt kamen, so muss ihnen, da sie nie einen Ton gehört haben, auch jede Vorstellung von Tönen ebenso fehlen, wie dem Blindgeborenen die Farbenvorstellung fehlt, und dass dem so ist, bestätigen ihre eigenen Aussagen. Für sie sind daher die Fingerstellungen, mittelst deren sie sich unterhalten, und die Buchstaben, deren Verständniss man ihnen beibringt, nicht wie für uns Repräsentanten gewisser Laute, sie werden nicht durch Vermittlung der Worte, sondern unmittelbar auf die Vorstellungen bezogen, zu deren Bezeichnung sie dienen: was für uns eine bestimmte Verbindung hörbarer Zeichen leistet, das leistet für sie eine Verbindung sichtbarer Zeichen; eine Gruppe von Handbewegungen oder Schriftzügen ruft in ihnen ebenso unmittelbar, wie in dem Hörenden eine Lautgruppe, gewisse Vorstellungen hervor. Auch wenn der Taubgeborene sprechen lernt, besteht doch dieses Sprechen für seine eigene Empfindung, da er selbst seine Worte nicht hört, nicht in einer Erzeugung von Tönen, sondern in dem Hervorbringen gewisser Bewegungen der Sprachorgane; das Zeichen für eine Vorstellung, welches für uns eine Lautreihe, ein Wort ist, ist für ihn eine Reihe von Bewegungen der Sprachwerkzeuge, und ob er das gesagt hat, was er sagen wollte,

erfährt er nicht durch den Ton seiner Stimme, der für ihn nicht vorhanden ist, sondern lediglich durch seine Bewegungsgefühle. Ist er ferner im Stande, anderen das, was sie sagen, an den Lippen abzulesen — und einzelne Taubstumme haben darin eine solche Fertigkeit erlangt, dass sie leise geführte Gespräche zu belauschen im Stande sind, während die Vollsinnigen nichts davon vernehmen — so beruht doch sein Verständniss der fremden Rede nicht darauf, dass er aus den Lippenbewegungen auf die ihnen entsprechenden Laute schliesst, sondern darauf, dass er aus denselben auf die Bewegungsgefühle schliesst, die für ihn die Stelle der Töne vertreten. Es ist diess freilich immer ein kümmerlicher Ersatz für die Lautsprache, und dieser Ersatz selbst wäre schwerlich jemals gefunden worden, wenn nicht in der Wortsprache schon ein ausgebildetes System von Sprachzeichen vorhanden gewesen wäre, das den Darstellungsmitteln der Taubstummen anzupassen mit einem bewunderungswürdigen Aufwand von Scharfsinn, Hingebung und Geduld gelungen ist. Aber so unvollkommen diese Art der Vorstellungsbezeichnung und Mittheilung sein mag, so dient ihr thatsächliches Vorkommen doch immer zur Berichtigung der Vorstellung, welche dem an die Wortsprache gewöhnten so natürlich ist, als ob diese überhaupt die einzige Form sei, in welcher der Mensch seine Gedanken andern und sich selbst darstellen könne.

Selbst darüber könnte man sich beim ersten Blick wundern, dass sie eine um so vieles vollkommenere Darstellungsform ist, als alle andern. Von den Gegenständen, durch deren Wahrnehmung unsere Vorstellung von der Welt entsteht, werden uns weit die meisten nicht durch das Gehör, sondern durch andere Sinne, und an erster Stelle durch den Gesichtssinn bekannt. Nur die Gesichts- und Tastempfindungen (die Bewegungsgefühle unter diese mit eingeschlossen) verknüpfen sich uns zu Raumgebilden, nur durch sie bekommen wir die Vorstellung von Dingen, die einen Raum einnehmen und sich räumlich ausser uns befinden, und von allen den Eigenschaften, durch welche das Bild dieser Dinge seine nähere Bestimmung erhält, ihrem Gewicht, ihrer Temperatur, ihrer Gestalt, ihrer Farbe, ihren Bewegungen, ihren

Aggregatzuständen u. s. w. Wie ist es nun möglich — könnte man fragen — das in Tönen darzustellen, was gar nicht Gegenstand des Gehörs ist, und wie kann dieses Darstellungsmittel im Vergleich mit andern alle die Vorzüge besitzen, welche jedermann der menschlichen Sprache einräumt? Dieses Bedenken ist so wenig grundlos, dass wir ihm sogar in vieler Beziehung einfach Recht geben müssen. Es ist wirklich nicht möglich, das, was Gegenstand des Gesichts- oder Tastsinns ist, durch Worte direkt darzustellen: jede solche Darstellung hat vielmehr für den, der sie hört oder sieht, nur die Bedeutung einer Anleitung, durch die seine Phantasie in den Stand gesetzt werden soll, sich ein Bild dessen zu entwerfen, auf das sie sich bezieht. Die beste und vollständigste Beschreibung gewährt uns daher nie eine so genaue und klare Vorstellung von einem körperlichen Objekt, wie eine gute Abbildung, ein Modell oder die Vorzeigung eines Exemplars der gleichen Gattung; und die Wissenschaft, welche sich mit den allgemeinen Grundformen des Räumlichen beschäftigt, die Geometrie, käme ohne Zeichnung nicht von der Stelle. Daraus folgt aber nur, dass für die Wortsprache der nächste und unmittelbarste Gegenstand ihrer Darstellung überhaupt nicht die Welt ist, welche sich im Raume vor uns ausdehnt, dass sich daher auch ihr Werth und ihre Bedeutung nicht einfach an der Vollständigkeit und Genauigkeit des Bildes messen lässt, das sie uns von der Aussenwelt liefert, sondern hiefür noch andere Gesichtspunkte massgebend sind. Es bedarf diess aber einer eingehenderen Erläuterung.

3.

Was die Wortsprache von jeder anderen Art der Gedankenmittheilung unterscheidet, ist zunächst dieses, dass sie sich für diesen Zweck ausschliesslich der durch die menschliche Stimme hervorzubringenden Laute bedient. Diese Laute lassen sich nun nicht blos zum Sprechen, sondern auch zum Singen verwenden, und dieses beides ist nicht absolut zu trennen; denn wie der Gesang der Worte als seiner Unterlage bedarf, so hat an dem Ausdruck der Rede das musikalische Element, das im Gesang

für sich zur Darstellung kommt, einen erheblichen Antheil. Aber doch wird die Stimme in beiden auf verschiedene Weise und für verschiedene Zwecke gebraucht. Der Gesang besteht in einer rhythmischen Verbindung von Tönen verschiedener Höhe, die Sprache in einer Verbindung von Lauten verschiedenen Klanges; die Richtigkeit des ersten ist dadurch bedingt, dass jeder Ton während des ihm zugewiesenen Zeittheils in seiner Höhe gehalten und dadurch von den vorhergehenden und folgenden klar unterschieden wird, die der anderen dadurch, dass jeder von den Lauten, aus denen die Rede sich zusammensetzt, den Klang hat, durch den er sich von den übrigen unterscheidet, dass bestimmt artikulirte Laute verbunden werden. Dieses beides fällt aber so wenig zusammen, dass man der gleichen Melodie die verschiedensten, auch ganz verschiedenen Sprachen angehörigen Worte unterlegen, den gleichen Text nach verschiedenen Weisen singen kann. Rede und Gesang dienen aber auch verschiedenen Zwecken. Der Gesang ist, wie die Musik überhaupt, der Ausdruck gewisser Gefühle, Stimmungen und Gemüthsbewegungen; und was diesen Ausdruck hervorruft, das ist ursprünglich nicht die Absicht, jene Gefühle anderen Menschen zur Kenntniss zu bringen; die ersten Anfänge des Gesangs giengen vielmehr, wie wir annehmen müssen, ebenso wie andere Gefühlsäusserungen, das Lachen, das Weinen, das Springen und Tanzen u. s. f., unmittelbar und ungesucht aus den entsprechenden Gefühlserregungen als solchen hervor. Auch heute noch brauchen ja die, welche Lust zum Gesang haben, keine andere Zuhörerschaft als sich selbst. Im Gegensatz hiezu kann die Sprache von Anfang an nur aus demselben Motiv entsprungen sein, das fortwährend ihren Gebrauch veranlasst, dem Bedürfniss, sich andern mitzutheilen. Denn wenn es auch manchen Leuten, und nicht nur den Kindern, schwer wird, in andern als gesprochenen Worten zu denken, so ist diess doch nur darin begründet, dass sie für diejenigen Vorstellungen, welche über die unmittelbare Anschauung hinausgehen, nicht blos die vorgestellten, sondern auch die sinnlich vernommenen Lautzeichen nicht zu entbehren wissen, in und mit denen ihnen jene Vorstellungen überliefert

worden sind. Denken wir uns dagegen die Menschen in dem Zustand, welcher der Bildung einer artikulirten Lautsprache vorangieng, so kann ihr Bewusstsein neben der Wahrnehmung gegenwärtiger Objekte noch keinen weiteren Inhalt gehabt haben, als eine sehr beschränkte Zahl von Erinnerungen, die ihnen als Anschauungen, als Bilder vorschwebten, und zu deren Auftreten es nicht nöthig war, sie an bestimmte Zeichen zu binden. Erst aus dem Triebe, das Selbsterlebte anderen mitzutheilen, sie auf eine Erscheinung aufmerksam zu machen, in einer Gefahr zu Hülfe zu rufen oder vor ihr zu warnen, ihnen Wohlwollen oder Missfallen zu bezeugen, sie zu bitten oder zu bedrohen, entstand das Bedürfniss von Zeichen für diese Mittheilung. Die blossen Empfindungslaute, das Ah! Ach! O! u. s. w., sind allerdings ebenso wie das Lachen oder die Thränen eine Folge der entsprechenden Gefühlszustände, die aus denselben ohne weiteren Zweck vermöge des unmittelbaren Zusammenhangs zwischen Seelen- und Nervenleben hervorgeht; die Sprache dagegen beginnt als solche erst mit dem Versuche, sich anderen Menschen durch Laute verständlich zu machen; so wichtig sie auch (wie wir finden werden) im Verfolge für den Redenden selbst als die Trägerin seiner Gedanken wird. Dieser Versuch setzt aber immer voraus, dass der Redende schon irgend ein Bild, irgend eine Vorstellung von dem habe, was er den andern mittheilen will; und ebenso sind (wie schon früher angedeutet wurde) zunächst nur Vorstellungen dasjenige, was man auf diese Art mittheilen, zu dessen Erzeugung man die andern durch die sprachliche Bezeichnung veranlassen kann. Denn meine Worte können dem, an den ich sie richte, meine Meinung doch nur dann kundgeben, wenn er diese Worte versteht; und das Verstehen dieser Worte besteht eben darin, dass sie in dem Hörenden die gleichen Vorstellungen hervorrufen, wie die, zu deren Bezeichnung sie dem Redenden dienen sollten. Den nächsten Inhalt des Gesprochenen bilden daher immer die Vorstellungen des Sprechenden; sie allein sind das, was die Worte unmittelbar bedeuten. Mittelbar bringen sie allerdings alles zum Ausdruck, was Gegenstand der Vorstellung werden kann: sie dienen uns zur Be-

schreibung äusserer Erscheinungen und innerer Zustände, zur Aeusserung unseres Willens und unserer Gefühle; aber sie leisten diess immer nur dadurch, dass sie in andern diejenigen Vorstellungen erwecken, als deren Zeichen sie von uns gebraucht werden.

Fragen wir nun, in welcher Weise und in welchem Umfang es möglich war, Vorstellungen durch Worte zu bezeichnen, so zeigt sich sofort, dass diess nur bei dem kleinsten Theile derselben auf dem Wege der einfachen Nachahmung geschehen konnte. Diejenigen Vorstellungen, welche der Gehörsinn vermittelt, die Tonempfindungen, lassen sich allerdings in andern durch eine Nachahmung der Laute, Lautgruppen und Geräusche hervorrufen, durch die sie ursprünglich in uns selbst erzeugt wurden. Alle Sprachen, die wir kennen, haben eine Anzahl von Wörtern, deren Wurzeln nichts anderes sind, als eine Wiederholung der von ihnen bezeichneten Töne; das Deutsche z. B. in Zeitwörtern wie plätschern, knarren, schrillen, ächzen, krähen, bellen, blöken, meckern, quaken, brüllen u. s. w. Aber doch ist die Zahl dieser „onomatopoëtischen", auf einfacher Nachahmung der Töne beruhenden Wortwurzeln eine verhältnissmässig geringe. Schon etwas verwickelter wird die sprachliche Bezeichnung, wenn sie sich nicht auf die Töne, die der Sprechende nachahmt, als solche, sondern auf den Gegenstand bezieht, von dem man diese Töne zu hören gewohnt ist; wie wenn der Kukuk durch Nachahmung seines Rufs bezeichnet wird, oder wenn sich die Kinder zur Benennung eines Thiers der Laute bedienen, die dieses Thier ausstösst. Hier ist bereits zwischen das Zeichen und das Bezeichnete ein weiteres Zwischenglied eingeschoben: das Wort Kukuk erinnert zunächst an den Kukuksruf, und erst dieser an den Vogel, von dem man ihn vernimmt; Wörter wie kratzen, kritzeln, schlürfen bezeichnen gewisse Handlungen durch Nachahmung der damit verbundenen Töne. Auch für diese Art von Namenbildung finden sich Beispiele in allen Sprachen; aber ihr Gebiet ist gleichfalls der Natur der Sache nach nur ein beschränktes. Eine dritte Klasse von Wurzeln, aus denen Wörter gebildet werden konnten, ergab sich aus den Empfindungslauten, in denen wir schon oben einen unwillkürlichen Ausdruck gewisser

Gefühle erkannt haben; die von ihnen abgeleiteten Wörter konnten nicht blos zur Bezeichnung der inneren Zustände gebraucht werden, die sich in jenen Lauten äussern, sondern auch zur Bezeichnung von Gegenständen oder von Eigenschaften und Wirkungen derselben, die zu solchen Aeusserungen Anlass gaben. Bis aber aus diesen ersten Anfängen einer lautlichen Bezeichnung eine etwas entwickeltere Sprache hervorgieng, waren so viele weitere Schritte nöthig, dass es schwer ist, auch nur die wichtigsten derselben aufzuzählen. In demselben Masse, wie die Weltkenntniss sich erweiterte und das Denken sich entwickelte, wuchs auch das Bedürfniss nach sprachlichen Bezeichnungen, nicht allein für die einzelnen Vorstellungen als solche, sondern auch für die Beziehungen, in denen die Vorstellungen unter einander stehen. Jede neu gewonnene Anschauung eines äusseren oder inneren Vorgangs, jede Wahrnehmung, jeder Begriff, jedes Erinnerungs- oder Phantasiebild enthielt die Aufforderung, Worte dafür zu suchen, sobald diese Vorstellungen lebhaft und dauernd genug waren, um die Lust zur Mittheilung an andere zu erwecken; für jede von den zahllosen Beziehungen, welche bald unsere Phantasie bald unser Denken zwischen unsern Vorstellungen und zwischen den durch sie bezeichneten Gegenständen herstellt, für die mannigfaltigen und verwickelten Verhältnisse, die sich aus der räumlichen und zeitlichen Verbindung und Trennung der Dinge, aus ihrer Aehnlichkeit und ihren Unterschieden, ihrem Wirken und ihrem Leiden ergeben, in denen die Vorstellungen sich verknüpfen, sich bedingen und sich widerstreiten, für die verschiedenen Stellungen, die wir selbst zu dem einnehmen, womit unsere Vorstellung sich beschäftigt, für das Behaupten, das Fragen, das Begründen, das Bezweifeln, das Wünschen, das Verabscheuen, das Bitten, das Befehlen u. s. w. war der sprachliche Ausdruck zu schaffen. Die Lösung dieser Aufgaben ist von den verschiedenen Sprachen nicht allein auf sehr verschiedenen Wegen versucht worden, sondern sie ist ihnen auch in äusserst ungleichem Masse gelungen; und je vollständiger eine Sprache ihrer Bestimmung entspricht, um so gewisser ist es, dass sie die Gestalt, in der sie sich uns zeigt, nur durch

eine langwierige Entwicklung und Umbildung derjenigen gewonnen haben kann, die sie bei ihrem ersten Hervortreten hatte. Der Lautgruppen, die auf den eben besprochenen Wegen als Zeichen gewisser Vorgänge und Dinge gebildet wurden, konnten es ebenso, wie der durch sie bezeichneten Gegenstände, der Natur der Sache nach anfangs nur wenige sein; und wirklich zeigt es sich auch, dass selbst ein so reicher Wortvorrath, wie ihn beispielsweise die griechische oder die deutsche Sprache besitzt, sich auf eine verhältnissmässig kleine Zahl von Wurzeln zurückführen lässt, und dass auch diese immer noch abnimmt, je mehr uns die Sprachvergleichung in den Stand setzt, den gemeinsamen Quellen ganzer Sprachstämme näher zu treten. Um aus diesen einfachen und anscheinend dürftigen Elementen die Bezeichnungen für alle Theile einer Vorstellungs- und Begriffswelt zu gewinnen, die sich allmählich, aber unaufhaltsam, in's ungemessene erweiterte, mussten dieselben der eingreifendsten Bearbeitung unterzogen werden. Zur Bezeichnung zusammengesetzterer Vorstellungen wurden die Wörter, die für ihre einzelnen Bestandtheile gebildet waren, bald äusserlicher, durch blosse Aneinanderreihung, bald organischer, zu neuen Wortgebilden verbunden. Die näheren Modifikationen einer Vorstellung oder eines Begriffs wurden durch Aenderung der Betonung oder einzelner Laute, durch Vor- und Endsilben ausgedrückt. Das fruchtbarste Hülfsmittel für die lexikalische Fortbildung der Sprache waren aber jene mit der Bedeutung der Wörter vorgenommenen Aenderungen, von denen uns jedes nach wissenschaftlichen Grundsätzen abgefasste Wörterbuch Beispiele in Menge darbietet. Wörter, die zur Bezeichnung gewisser Erscheinungen dienten, wurden auf andere übertragen, die mit jenen bald eine nähere, bald eine entferntere Aehnlichkeit zeigten; es wurden z. B. innere Vorgänge mit Namen bezeichnet, die sich ursprünglich auf äussere, geistige Wesen mit solchen, die sich auf körperliche bezogen; und indem dieses Verfahren wiederholt angewendet wurde, und Aehnlichkeiten der verschiedensten Art dabei den Ausschlag gaben, konnte es geschehen, dass ein und dasselbe Wort viele und oft weit auseinandergehende Bedeutungen

erhielt. Was anfangs nur auf eine bestimmte Klasse von Erscheinungen gieng, wurde in der Folge in allgemeinerem Sinn gebraucht; dann aber auch wieder ein allgemeinerer Ausdruck auf ein engeres Gebiet beschränkt. Der Name eines Dings wurde von irgend einer Eigenschaft entlehnt, die an ihm in's Auge fiel; der gleiche Name aber oft auch auf andere Dinge übertragen, die mit jenem bald in derselben, bald in ganz anderen Eigenschaften zusammentrafen. Das verschiedenartigste erhielt nicht selten die gleiche, nahe verwandtes verschiedene Benennungen. Um ferner die Gesichtspunkte, nach denen unsere Vorstellungen sich gliedern, den Unterschied der Dinge, Eigenschaften, Thätigkeiten u. s. w. sprachlich erkennbar zu machen, wurden für Hauptwörter, Eigenschaftswörter, Zeitwörter u. s. w. eigene Formen gebildet; zur Bezeichnung der Geschlechter, der Modifikationen, die ein Ding durch seine Beziehung zu andern erleidet, der Zeitverhältnisse, des Wirkens und Leidens, des Unterschieds zwischen einfachen und bedingten Aussagen, Behauptungen, Wünschen und Befehlen wurden Mittel gefunden, wie sie in allen höher entwickelten Sprachen die Beugungsformen der Haupt- und Eigenschaftswörter, die Umwandlungen der Zeitwörter bieten. Es wurde endlich der logische Zusammenhang der Vorstellungen, die Beziehung, die unser Denken zwischen ihnen herstellt, durch die Bildung von Sätzen und die Verknüpfung der einfachen Sätze zu zusammengesetzten zum Ausdruck gebracht, und als ein Hülfsmittel hiefür wurden den Haupt-, Eigenschafts- und Zeitwörtern die der Satzbildung als solcher dienenden Sprachtheile beigefügt.

Vergegenwärtigt man sich nun diese Aufgaben auch nur in so allgemeinen Andeutungen, wie sie hier allein gegeben werden konnten, so wird man sich bald überzeugen, dass eine so gelungene Lösung derselben, wie sie uns in einer ganzen Reihe von Sprachen, zum Theil schon aus fernen Jahrtausenden, vorliegt, nur das Werk einer Entwicklung sein konnte, deren Dauer wir nicht einmal annähernd bestimmen können, weil uns alle gesicherten Anhaltspunkte dafür fehlen. Die Sprache ist dem Menschen nicht angeboren; wäre sie dieses jemals gewesen,

so müsste sie es auch noch sein; aber wie könnte überhaupt das angeboren sein, dem die Spuren der Arbeit, aus der es hervorgieng, so deutlich eingeprägt sind? Sie ist aber auch kein blosses Naturerzeugniss in dem Sinn, als ob sie sich aus dem Bau der menschlichen Sprachwerkzeuge als organische Reaktion gegen gewisse äussere Einwirkungen mit derselben Nothwendigkeit ergeben hätte, wie das Gezwitscher der Vögel und andere thierische Laute. Wie sie vielmehr das werthvollste Werkzeug des menschlichen Geistes ist, so ist sie auch sein Werk. Aber kein Einzelner und kein Volk und kein Jahrhundert hat dieses Werk geschaffen, sondern ungezählte Geschlechter von Menschen haben an ihm gearbeitet, jedes in seiner Weise und nach seinem Vermögen. Sie haben diess nicht mit Absicht und Bewusstsein gethan: die absichtliche Bearbeitung der Sprache beginnt erst mit ihrer dichterischen, rednerischen, wissenschaftlichen Verwendung, das Nachdenken über ihr Wesen und ihre Gesetze erst mit der Sprachforschung. Aber gerade desshalb, weil die ursprüngliche Bildung der Sprache eine unbewusste That des menschlichen Geistes war, weil sie nicht aus Ueberlegung, sondern aus einem unmittelbaren Drang und Bedürfniss hervorgieng, erfolgte sie auch mit jener instinktiven Sicherheit, mit jener durch keine individuellen Einfälle und Seitensprünge gestörten Folgerichtigkeit, welche uns die Sprachen der Völker nicht als das Werk menschlicher Kunst, sondern als ein organisches Naturgebilde erscheinen lässt. Sie sind diess auch, richtig verstanden; aber sie sind es nur, sofern sie aus der geistigen Natur der Menschen hervorgegangen sind. Die Sprache ist dem Gedanken nicht übergeworfen, wie ein Kleid, sondern mit ihm verwachsen, wie der Leib mit der Seele; wo eine neue Vorstellung gebildet oder eine neue Beziehung der Vorstellungen gefunden wurde, da entstand auch das Bedürfniss, sie im sprachlichen Ausdruck festzuhalten und sie dadurch nicht allein andern zugänglich, sondern auch ihrem Urheber selbst klar zu machen. Wie wir annehmen müssen, dass die Organismen, welche unsere Erde gegenwärtig bevölkern, sich in Zeiträumen von unabsehlicher Dauer Schritt für Schritt aus

einfacheren Formen entwickelt haben, so werden wir uns auch die Entstehung unserer Sprachen als einen Entwicklungsprocess vorzustellen haben, der in langen Zeiträumen durch unbestimmbar viele Vermittlungen sich vollzog. Aber welches auch der Weg war, den diese Entwicklung in jedem einzelnen Fall einschlug, und welche Umstände bestimmend auf sie einwirkten: daran müssen wir immer festhalten, dass es nur die eigene Thätigkeit des menschlichen Geistes gewesen sein kann, durch die er sich in der Sprache die hörbaren Zeichen seiner Vorstellungswelt schuf. Denn die Selbstthätigkeit ist das Wesen des Geistes; von aussen her lässt sich nichts in ihn hineintragen, sondern es können ihm nur die Anregungen, die Reize zugeführt werden, auf die er in seiner Art und den Gesetzen seiner Natur gemäss antwortet. Wie daher seine Vorstellungen nur von ihm selbst erzeugt werden können, so konnten auch die sinnlichen Zeichen derselben, zu deren Bildung sein Organismus ihn befähigt, nur von ihm ausgewählt, auf die Vorstellungen, an die sie erinnern sollen, bezogen und denselben angepasst, es konnte jenes ganze kunstvolle System von Lautzeichen, welches die menschliche Sprache darstellt, nur von ihm in's Leben gerufen werden. Papageien können die Worte nachsprechen, die sie hören, ihre Stimmwerkzeuge würden sie mithin an der Erfindung einer Sprache nicht hindern; aber um wirklich eine zu erfinden, müssten sie ein menschliches Gehirn und ein menschliches Denken besitzen.

4.

Erst wenn man sich die Bedingungen klar gemacht hat, unter denen die Sprache überhaupt entstehen konnte, wird man auch vollständig begreifen, was sie für die Menschen ist und leistet. Sie ist nicht blos das brauchbarste, durch kein anderes irgendwie zu ersetzende Mittel für die Verständigung der Menschen unter einander und für jene Ueberlieferung von Vorstellungen, auf der alle Bildung und aller geschichtliche Fortschritt beruht; sondern sie ist auch für jeden Einzelnen ein ihm unentbehrliches Mittel der Selbstverständigung; und sie ist, auch abgesehen von dem Vorstellungsinhalt, für dessen Mittheilung sie im gegebenen

Falle verwendet wird, schon unmittelbar an sich selbst, durch ihre blosse Form, ihre grammatische und lexikalische Eigenthümlichkeit, von wesentlichem Einfluss auf den Geist und Charakter der Völker. In der ersten von diesen Beziehungen liegt die Unentbehrlichkeit der Sprache jedem vor Augen, und es ist kaum nöthig, sich ausdrücklich darüber zu besinnen, was aus dem menschlichen Verkehr würde, wenn alle auf solche Verständigungsmittel beschränkt wären, wie sie etwa Stumme ohne einen von Redenden ertheilten Unterricht auffinden könnten; was aus der Entwicklung der Menschheit, wenn die geistige Errungenschaft der früheren Geschlechter, ihre Anschauungen, Gedanken und Kenntnisse, nicht durch Rede und Schrift zu den nachfolgenden fortgepflanzt und auf diesem Weg stetig anwachsende Schätze des Wissens und der Bildung gesammelt werden könnten. Weniger greifbar ist die Bedeutung, welche die Sprache für die Sprechenden selbst unmittelbar, und auch abgesehen von dem Zweck der Mittheilung an andere hat, und gerade weil sie nicht so ganz auf der Oberfläche liegt, wird sie nicht selten auch von solchen übersehen, die an ihrem Beruf, über den Werth des Sprachunterrichts zu urtheilen und abzuurtheilen, nicht den geringsten Zweifel zu hegen scheinen.

Alle Worte sind, wie gesagt, Zeichen für Vorstellungen. Daraus folgt mit Nothwendigkeit, dass es Vorstellungen geben muss, die ihrer sprachlichen Bezeichnung vorangehen; und es wird auch niemand behaupten wollen, dass die Thiere, oder die Kinder, ehe sie sprechen können, oder Taubstumme, die keinen Sprachunterricht erhalten haben, unfähig seien, sich irgend welche Vorstellungen zu bilden. Aber der Umfang der Vorstellungen, die so unabhängig vom Wort sind, ist ein verhältnissmässig beschränkter. Die Bilder einzelner Dinge, einzelner Vorgänge, die sich ausser uns oder in uns vollziehen, werden uns ursprünglich unmittelbar durch die äussere und innere Wahrnehmung geliefert. Auch in der Erinnerung lassen sich solche Einzelanschauungen festhalten, ohne an Worte gebunden zu sein; und auch nachdem sie sich mit gewissen sprachlichen Bezeichnungen verknüpft haben, ist doch diese Verknüpfung bei ihnen keine so

dauerhafte, wie zwischen den allgemeinen Begriffen und ihrer Bezeichnung: wir erinnern uns an Personen, Gegenstände und Oertlichkeiten, die uns vorgekommen sind, auch wenn wir ihre Namen nicht kennen, und die Eigennamen werden gerade desshalb leichter vergessen als die Appellativbezeichnungen, weil wir von den Dingen oder Personen, auf die sie sich beziehen, eine innere Anschauung haben, die sich erhalten kann, wenn auch das Wort, welches diese Anschauung in unserer Erinnerung hervorzurufen bestimmt war, unserem Gedächtniss entfallen ist. Aber selbst für diese Klasse von Vorstellungen sind die Worte, durch die sie bezeichnet werden, nicht blos ein Mittel, durch das wir sie anderen mittheilen. Diese Worte sind vielmehr das Band, welches die verschiedenen zu Einem Bilde verknüpften Anschauungen für unsere Erinnerung zusammenhält, und es uns dadurch erleichtert, die durch sie bezeichneten Gegenstände in ihrer Eigenthümlichkeit und ihrem Unterschied von allen andern uns zu vergegenwärtigen. Wie viel dieses Hülfsmittel zur Dauerhaftigkeit, Zuverlässigkeit und Bestimmtheit unserer Erinnerungen beiträgt, davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man den Versuch macht, eine grössere Anzahl gleichartiger Anschauungen in das Gedächtniss zurückzurufen; wer z. B. ein Antikencabinet oder eine Gemäldegallerie gesehen hat und seine Erinnerung daran nach einiger Zeit wieder aufzufrischen versucht, der wird finden, dass diejenigen Stücke, deren Urheber und Gegenstand ihm genannt wurden, sich ihm durchschnittlich viel fester eingeprägt haben als solche, von denen er diess nicht erfuhr.

Der Inhalt unseres Bewusstseins besteht indessen seinem ganz überwiegenden Theile nach nicht aus blossen Wahrnehmungen und Erinnerungen an wahrgenommenes, sondern aus solchen Vorstellungen, die wir uns aus unsern inneren und äusseren Wahrnehmungen erst durch eine weitere geistige Bearbeitung derselben gebildet haben; und diese Bearbeitung des Wahrgenommenen ist es, auf der jede höhere Geistesthätigkeit beruht. Gerade für sie hat aber auch die Sprache eine viel grössere Bedeutung, als für diejenige Vorstellungsthätigkeit, welche sich auf die Wahrnehmung und ihre gedächtnissmässige Wieder-

holung beschränkt. Wenn unsere Phantasie aus den Stoffen, die sie der Wahrnehmung verdankt, in freier Selbstthätigkeit neue Bilder erzeugt, so lässt sich zwar ein Theil dieser Gebilde — diejenigen, welche den Gegenstand der bildenden Kunst oder der Musik als solcher ausmachen — auch ohne Worte zur Darstellung bringen; die meisten dagegen finden nur im gesprochenen oder geschriebenen Worte den Leib, dessen sie bedürfen. Mögen dem Dichter seine Anschauungen noch so reich aus dem Innern hervorquellen: ihre künstlerische Gestaltung und Verknüpfung erhalten sie nur im Wort; sie lassen sich nicht allein auf keinem anderen Wege mittheilen, sondern sie werden ihrem Urheber selbst erst dadurch, dass er sie in Worte fasst, gegenständlich, werden erst dadurch aus einem bunten Gewühle sich gegenseitig verdrängender und in einander verfliessender Bilder zu deutlich umrissenen und klar unterschiedenen Gestalten und lassen sich nur in dieser Form dauernd festhalten. Was aber die dichtende Phantasie für das Leben der Menschheit zu bedeuten hat, wie die Einzelnen und die Völker ihr ganzes höheres Bewusstsein, ihre religiöse, sittliche und Naturanschauung ursprünglich in der Form der Dichtung besitzen, und wie wenig diese selbst durch die höchste Verstandesbildung jemals ersetzt werden kann, braucht hier eben nur angedeutet zu werden.

Noch unentbehrlicher ist aber die Sprache, wie für die Mittheilung so auch schon für die ursprüngliche Erzeugung der Gedanken. Phantasiebilder können als innere Anschauungen vorhanden sein, so gewiss sie auch zu ihrer Ausgestaltung der Worte bedürfen; denken können wir (sofern es sich um ein bewusstes Denken handelt) überhaupt nur in Worten. Sie sind für uns das einzige ausreichende Mittel, um die allgemeinen Begriffe, die logischen Beziehungen unserer Vorstellungen, den Causalzusammenhang der Dinge und die mannigfaltigen Modificationen desselben, kurz alles das zu bezeichnen, was den eigenthümlichen Gegenstand des Denkens im Unterschied von der Wahrnehmung und der Phantasiethätigkeit bildet. Erst mit dieser Bezeichnung erhalten aber unsere Gedanken diejenige Deutlichkeit und Bestimmtheit, durch die sie in unser Bewusstsein

erhoben werden; ehe der richtige Ausdruck für sie gefunden ist, sind sie in uns nur als ein Ahnen und Suchen, die Gestalt des Gedankens, der bewussten Erkenntniss, nehmen sie erst mit dem Wort an. Dadurch, dass wir mit bestimmten Worten regelmässig bestimmte Vorstellungen verknüpfen, kommt erst Klarheit und Ordnung in unsere Gedanken, die Vorstellungsgruppe, die unter ein Wort zusammengefasst wird, tritt bei jedem Aussprechen und Hören dieses Wortes in der gleichen Weise wie früher in uns auf und gewinnt ebendamit für uns ein gesondertes Dasein: sie wird uns zu einem eigenen, von allen andern unterschiedenen Begriff. Und das gleiche gilt von den verschiedenen Arten der Gedankenverknüpfung und der aus ihnen hervorgehenden Vorstellungen über die Zusammenhänge und Verhältnisse der Dinge. Sie sondern und befestigen sich in unserem Bewusstsein erst dadurch, sie werden uns selbst erst dadurch klar, dass sie ihren sprachlichen Ausdruck erhalten; denn nur dieser setzt uns in den Stand, unsere Gedanken regelmässig unter gleichen Umständen in der gleichen Weise zu verknüpfen, für den Verlauf unseres Denkens die Stetigkeit und Gleichförmigkeit zu gewinnen, ohne die überhaupt kein geordnetes und zusammenhängendes Denken möglich ist. Die Entwicklung der Sprache und die des Denkens fielen daher nothwendig ursprünglich zusammen: die Menschheit lernte denken, indem sie sprechen lernte, wie wir diess an den Kindern noch täglich sehen können; nur dass das, was bei diesen ein rasch erlerntes ist, für das Menschengeschlecht ein selbstgeschaffenes war, das als solches zu seiner schrittweisen Entstehung einer unbestimmbar langen Zeit bedurfte.

Dieser Process vollzog sich nun nicht überall in der gleichen Weise und gleich schnell: die Sprachen der Menschen sind so mannigfaltig, als die Völker und die Zeiten, denen sie angehören. Ob alle diese, jetzt so weit auseinandergehenden Sprachen von einer und derselben Ursprache, die wir uns dann freilich noch äusserst einfach und unausgebildet denken müssten, oder von einigen wenigen Urformen und von welchen sie herstammen, ist eine Frage, die ihre Beantwortung nur zugleich mit der

allgemeineren finden könnte, ob die menschliche Gattung ursprünglich nur an einem oder an mehreren Punkten der Erde entstanden ist. Denn die Sprache ist dem Menschen so unentbehrlich, dass wir uns Wesen, die diesen Namen verdienen, nicht ohne einen Anfang derselben denken können, und wenn man annimmt, der menschliche Organismus sei durch allmähliche Umbildung eines thierischen entstanden, müssten mit den ersten Schritten, welche unsere Vorfahren über die Thierheit hinausführten, auch die ersten Versuche einer Sprachbildung begonnen haben. Wie es sich nun damit verhält, haben wir hier nicht zu untersuchen. Um so wichtiger ist für unsere Aufgabe die Bemerkung, dass sich die Sprachen nicht blos durch die Wörter, Wortformen und Wortverbindungen, deren sie sich zur Darstellung der Gedanken bedienen, sondern noch viel tiefer und durchgreifender durch den Charakter der geistigen Thätigkeit, aus der sie entsprungen sind, nicht blos durch die äussere, sondern noch ursprünglicher durch die „innere Sprachform“ unterscheiden. Eine lautliche Verschiedenheit der Sprachen würde sich allerdings schon daraus ergeben, dass die menschlichen Sprachorgane, wenn sie auch im allgemeinen gleichartig gebaut sind, doch in ihrer näheren Beschaffenheit Unterschiede zeigen, die sich unter dem Einfluss des Klima's, der Umgebungen, der Vererbung, der Gewöhnung weiter entwickeln; dass daher die Laute und Lautverbindungen, deren man sich zur Bezeichnung gewisser Gegenstände bedient, nicht bei allen die gleichen sein können. Aber wenn sich der Unterschied der Sprachen darauf beschränkte, so hätte er für das geistige Leben keine grosse Bedeutung. Man hätte an ihnen verschiedene Bezeichnungsweisen, aber das, was damit bezeichnet würde, und das Verhältniss der Bezeichnung zum Bezeichneten wäre dasselbe; ob man sich zum Ausdruck seiner Gedanken der einen oder der anderen Sprache bedient, wäre so gleichgültig, als ob man ein Buch mit lateinischen oder mit deutschen Lettern drucken lässt. Man müsste daher auch alles gleich gut in jeder beliebigen Sprache darstellen, jede Rede und Schrift ohne Nachtheil für den Sinn aus jeder Sprache in jede wörtlich übertragen können. Allein thatsächlich ist das

Verhältniss der Sprachen zu einander und zu dem in ihnen darzustellenden Inhalt ein ganz anderes. Wo es sich um fest bestimmte Gegenstände oder Begriffe handelt, macht freilich die sprachliche Bezeichnung für den Sinn nichts aus: ob man einer Pflanze ihren deutschen oder ihren lateinischen Namen gibt, „Würfel“ oder „Kubus“, „Sauerstoff“ oder „Oxygen“, „Barometer“ oder „Wetterglas“ sagt, ein deutsches oder ein französisches Zahlwort gebraucht, den Helden des homerischen Gedichts Odysseus oder Ulysses nennt u. s. w., ist dessbalb gleichgültig, weil bei den verschieden lautenden Wörtern jeder, der sie überhaupt versteht, doch genau dasselbe denkt. Aber schon von den einzelnen Ausdrücken, aus denen der Wortvorrath unserer Sprachen sich zusammensetzt, sind die wenigsten so eindeutig, dass sie ohne weiteres durch solche aus einer anderen Sprache ersetzt werden könnten; der grössere Theil dagegen ist zu eigenartig gebildet, um in einer solchen ein Aequivalent zu haben, das ihm genau und vollkommen entspräche. Der Gegenstand oder der Vorgang, auf den ein Wort sich bezieht, wird durch dasselbe nur nach einer bestimmten Seite, oder mit Rücksicht auf einen bestimmten Eindruck, den man von ihm erhalten hat, bezeichnet; eine andere Sprache bezeichnet den gleichen Gegenstand nach einer anderen Eigenschaft, stellt ihn unter einen anderen Gesichtspunkt. Die Ausdrücke für allgemeine Begriffe sind in einer Sprache nicht durchaus von denselben Anschauungen abstrahirt und in derselben Weise gebildet, wie in der andern; mögen sie sich daher auch verwandt sein, so decken sie sich doch nicht so genau, dass die einen einfach an die Stelle der andern treten könnten. Wenn die Bedeutung eines Wortes sich erweitert und bereichert, die Bezeichnung, die erst einer bestimmten Vorstellung galt, auf immer weitere übertragen, und so schliesslich eine ganze Gruppe in einander spielender Vorstellungen an ein Wort geknüpft wird, so geschieht diess doch in jeder Sprache, die sich selbständig entwickelt, auf ihre eigene Art, je nach dem Geist eines Volkes, der Richtung seiner Phantasie und seines Denkens, dem Umfang und Charakter der Anschauungen, über die es zu verfügen hat. Jede Sprache hat

daher nothwendig eine Menge von Ausdrücken, für die sich keine durchaus gleichbedeutenden in anderen Sprachen finden, und je genauer man in das Wesen einer Sprache eindringt, um so mehr erweitert sich die Zahl dieser eigenartigen Ausdrücke, um so unmöglicher erscheint es daher, etwas Wort für Wort aus einer Sprache in eine andere zu übersetzen; sondern gerade wenn man den Sinn der Worte und Sätze getreu wiedergeben, den Eindruck, den sie in der Ursprache hervorbringen, durch die Uebersetzung annähernd gleichfalls erreichen will, muss man nicht selten ganze Sätze umschmelzen und in eine neue Form giessen. Es gilt diess namentlich von solchen Ausdrücken, Redensarten und Wendungen, die sich auf das geistige Leben beziehen. Denn diese sind nicht blos alle metaphorisch, von äusseren Dingen und Vorgängen entlehnt, und daher in verschiedenen Sprachen nach verschiedenen Analogieen und Gesichtspunkten gebildet; sondern auch das, was sie bezeichnen, die inneren Vorgänge und die Auffassung dieser Vorgänge, die Gemüthszustände, die sittlichen Eigenschaften und Begriffe, haben sich bei verschiedenen Völkern sehr verschiedenartig gestaltet. Man nehme nur z. B. Ausdrücke, wie die griechische „Sophrosyne“ oder das deutsche „Gemüth“, und sehe sich in anderen Sprachen nach gleichbedeutenden um; man vergleiche den deutschen Geist mit dem französischen Esprit, die sich lexikalisch so ähnlich sehen und sich doch unterscheiden, wie Rheinwein und Champagner; man gebe das griechische „Logos“ durch ein Wort wieder, das ebenso, wie jenes, die Begriffe der Rede und der Vernunft und der vernünftigen Gründe und der Rechnung und des berechenbaren Verhältnisses und welche sonst noch in ungetrennter Verschmelzung bezeichnet, und man wird in dieselbe Verlegenheit gerathen, wie Faust, da er jenes Wort in sein geliebtes Deutsch übertragen will; man suche für einen Begriff, der uns so geläufig ist, wie der der Persönlichkeit, im Lateinischen oder im Griechischen eine adäquate Bezeichnung, und man wird bei keinem von den alten Schriftstellern eine finden. Und das gleiche zeigt sich in zahllosen Fällen selbst bei Sprachen, die sich so nahe verwandt sind, wie die eben genannten. Nicht weniger charakteristisch, als ihr

Wortvorrath und die Bedeutung der einzelnen Wörter, ist aber für jede Sprache auch ihr grammatischer und syntaktischer Bau. Denn in ihm gerade zeigt es sich, in welchem Umfang, in welcher Form und wie deutlich einem Volke die logischen Beziehungen der Gedanken und die in ihnen sich aussprechenden Beziehungen der Dinge während des Zeitraums, in dem seine Sprache sich gebildet hat, zum Bewusstsein gekommen sind. Wie die Sprache überhaupt das Werk des Geistes ist, der sich zu ihrem Aufbau der organischen Laute zwar als seines Stoffes bedient, der aber diesen Stoff nach seiner Weise, seinem Bedürfniss und Vermögen verwendet, so ist auch jede einzelne Sprache der Niederschlag einer Bewegung von unabsehbarer Dauer, deren Gang und Ergebniss durch die geistigen Kräfte der Völker und ihre Entwicklung bestimmt wurde, ein Kunstwerk, das ein bestimmter Volksgeist in seinem unbewussten Wirken aus zahllosen Beiträgen der Einzelnen geschaffen hat. Jede ist daher auch ein Bild, aus dem uns das Wesen und Werden dieses Geistes entgegentritt; und eben darauf, dass die Sprachen diess sind, beruht es, dass der Werth und die Wirkung des Sprachunterrichts für das geistige Leben weit über das unmittelbare Bedürfniss, dem die Sprache zunächst dient, hinausreicht.

5.

Um sich die Kenntniss einer Sprache zu erwerben, gibt es drei Wege: die blosse Nachahmung und Uebung, den grammatischen Unterricht, die wissenschaftliche Forschung. Auf jedem von diesen Wegen wird eine eigene Art von Sprachkenntniss gewonnen; die vollkommenste da, wo es möglich ist, alle drei in der richtigen Weise zu verbinden. Mit der wissenschaftlichen Sprachforschung haben wir es nun hier nicht zu thun; von den beiden anderen Methoden geht die erste der zweiten nothwendig voran. Denn seine Muttersprache erlernt jeder nur praktisch durch fortgesetzte Nachahmung dessen, was er von andern gehört hat. Nachdem die Kinder ihre Sprachwerkzeuge durch das Hervorbringen verschiedenartiger, anfangs unartikulirter Laute bis zu einem gewissen Grad eingeübt und in ihre Gewalt

bekommen haben, fangen sie an einzelne Wörter und Silben, zuerst natürlich die, die ihnen am leichtesten werden, nachzusprechen, und zugleich lernen sie den Sinn derselben verstehen. Das heisst: mit diesen Wörtern verknüpft sich ihnen das Bild der Personen und Dinge, die man ihnen beim Aussprechen derselben gezeigt hat, mit der Zeit so fest, dass dieselben, wenn sie von ihnen vernommen werden, jenes Bild in ihrer Erinnerung hervorrufen, und dass ebenso umgekehrt die Anschauung der durch die Wörter bezeichneten Gegenstände das Bild dieser Wörter hervorruft. Durch fortgesetzte Wiederholung dieses Verfahrens erweitert sich allmählich der Umfang dessen, was das Kind in dieser Weise bezeichnen lernt, sein Vorrath an Wörtern und an bestimmten, durch Wörter befestigten Vorstellungen; und neben den Dingen gewinnt es ziemlich bald auch für gewisse Vorgänge, Empfindungen und Eigenschaften der Dinge, und ebendamit auch für die einfachsten Verbindungen von Vorstellungen einen sprachlichen Ausdruck. Länger dauert es schon, bis es die durch Declination und Conjugation entstandenen Wortformen sich aneignet, ihre Bedeutung versteht und mit Hülfe derselben Sätze bilden lernt; eines zusammengesetzteren Satzbaus sind viele Sprachen überhaupt nicht fähig, und auch wo er sich findet, ist er immer das Werk einer kunstmässigen, dichterischen oder rednerischen Behandlung der Sprache.

In der gleichen Weise, wie die Kinder ihre Muttersprache erlernen, lernen sie auch andere Sprachen, die sie bei Personen aus ihrer Umgebung hören, nicht blos wenn man sie dazu anhält, sondern bisweilen auch von selbst aus blossem Nachahmungstrieb. Dasselbe kommt aber auch bei Erwachsenen vor, wenn sie längere Zeit in die Nothwendigkeit versetzt sind, sich mit andern zu verständigen, deren Sprache ihnen fremd ist, wie diess Auswanderern, Reisenden, Gefangenen nicht selten begegnet: sie merken sich zunächst die Bedeutung einzelner Ausdrücke und Redensarten, sprechen diese nach und erhalten dadurch, in Verbindung mit den allgemein verständlichen, an keine Wortsprache gebundenen, Empfindungslauten und Geberden, das Mittel, sich auch die übrigen Theile des fremden Idioms nach und nach anzueignen.

Will man sich nun klar machen, welchen Einfluss die Erlernung einer Sprache, wenn sie auf diese Weise zu Stande kommt, auf die eigene Bildung des Lernenden (nicht blos auf seinen Verkehr mit andern) ausübt, so kann man allerdings die Bedeutung, die dem ersten Sprechenlernen, der Aneignung einer Muttersprache, zukommt, kaum überschätzen. Durch sie erhält der Mensch nicht allein das unentbehrliche Mittel für die Verständigung mit Seinesgleichen, sondern es werden ihm auch in und mit ihr die Vorstellungen und Vorstellungsverknüpfungen, die Begriffe und Denkformen, die Naturanschauung und die Auffassung des menschlichen Lebens überliefert, welche sich in ihr verkörpert, die Sprache als ihr hörbares Abbild geschaffen haben. Indem er sich in die Sprache seines Volkes einlebt, lebt er sich auch in seine Vorstellungs-, Gefühls- und Begriffswelt ein. Diese Welt trägt aber ein ganz bestimmtes nationales Gepräge, sie ist aus dem geistigen Leben dieses Volkes hervorgegangen. Die Muttersprache ist daher das erste und eines der festesten von den Banden, durch welche der Einzelne mit dem Leben seines Volkes verknüpft ist, der erste von den Kanälen, durch welche der Geist dieses Volkes in ihn einströmt und sich seiner bemächtigt, und es gibt eben desshalb kaum etwas, das eine Nationalität so im Innersten verletzte und in ihrem Bestande gefährdete, wie die Unterdrückung ihrer nationalen Sprache. Selbst die Volkssprache der engeren Heimath, die Mundart, hat ihren eigenthümlichen Werth. Sie ist naturwüchsiger und origineller, als die Schriftsprache; diese ist immer ein Kunsterzeugniss, und wenn auch ein bestimmter Dialekt ihre Grundlage bildet, muss sie doch, um von allen anerkannt und gebraucht werden zu können, von der Eigenartigkeit dieser Grundlage manches aufgeben, und von den übrigen Mundarten der gleichen Sprache manches aufnehmen. So unentbehrlich aber eine solche über den einzelnen Dialekten stehende gemeinsame Sprache für ein Volk ist, und so gewiss jeder hinter der Bildung seiner Nation zurückbleibt, der sie nicht mündlich und schriftlich zu handhaben weiss, so vieles entgeht doch dem, welcher in keinem Dialekt heimisch ist; und wenn sich z. B.

unsere deutschen Dialekte jemals auch für den Gebrauch der unteren Volksklassen und des täglichen Lebens vollständig verlieren könnten, so würde ebendamit auch für unsere Schriftsprache eine Quelle fortwährender Erfrischung und Verjüngung versiegen, aus welcher die ersten Meister derselben immer wieder geschöpft haben.

Eine andere Frage ist es, ob man wohl thut, wenn man die Kinder neben ihrer Muttersprache gleichzeitig noch eine zweite erlernen lässt. Es gibt freilich Umstände, unter denen sich diess von selbst macht. In Grenzprovinzen und Landestheilen von stark gemischter Bevölkerung, wo jedermann zwei Sprachen zu beherrschen pflegt, hören die Kinder beide von Klein auf so häufig, dass sich ihr Nachahmungs- und Mittheilungstrieb auf beide zugleich richtet; und ebenso verhält es sich in solchen Familien, in denen wegen der verschiedenen Nationalität der Eltern oder aus anderweitigen Gründen der häusliche Verkehr ein doppelsprachiger ist. Auch wird niemand die Vortheile verkennen, die eine so frühzeitige Aneignung zweier Sprachen gewährt. Wem sie gelingt, der ist nicht allein für den Verkehr mit Angehörigen der fremden Nation von Hause aus mit dem Hülfsmittel versehen, das ein anderer sich erst später mit Mühe erwerben muss; sondern die frühe Gewöhnung, in zwei Sprachen zu denken, wird auch jener Leichtigkeit, sich in neuen Verhältnissen zurechtzufinden, zugutekommen, die auch wirklich in verhältnissmässig höherem Grade vorhanden zu sein pflegt, wo verschiedene Sprachgebiete sich berühren. Allein diese Vortheile werden in der Regel mit erheblichen Nachtheilen erkauft werden. Das Erlernen seiner Muttersprache fordert von dem Kind für mehrere Jahre einen solchen Aufwand an geistiger Thätigkeit, dass es immer eine Ausnahme und ein Beweis besonderer sprachlicher Begabung sein wird, wenn es ohne Schaden für diese nächste Aufgabe gleichzeitig noch eine zweite Sprache zu erlernen vermag. Das gewöhnliche kann nur das sein, was sich thatsächlich bei allen zweisprachigen Bevölkerungen findet, so weit nicht in der Folge durch einen methodischen Sprachunterricht Abhülfe geschafft wird: es erzeugt sich entweder jene

widerwärtige, für ein gesundes Sprachgefühl unerträgliche Sprachmengerei, wie sie z. B. bei Deutschamerikanern der minder gebildeten Klassen und oft auch noch höher hinauf üblich ist; oder es geht, wie es an der westlichen Grenze des deutschen Sprachgebiets, in manchen Theilen der Schweiz, im Elsass und im vlämischen Belgien, gegangen ist: die Muttersprache wird nur als Dialekt gesprochen, die fremde gilt als die Sprache der Gebildeten, und die Masse derer, welche sich zu diesen zählen, entfremdet sich so dem Geistesleben und der Literatur ihres Volkes, ohne doch darum die des fremden in ihrer Eigenart sich lebendig aneignen zu können, oder von ihm als ebenbürtig anerkannt zu werden. Man gibt das Bürgerrecht in der eigenen geistigen Heimath auf, um sich dafür in der Fremde von den Brocken zu nähren, die man mit beleidigender Herablassung zugeworfen bekommt. Damit hängt aber noch ein zweites und wichtigeres zusammen: der Einfluss der Sprache auf die menschliche Gesammtbildung. In und mit der Sprache seines Volkes zieht auch der Geist desselben in den des Einzelnen ein: seine Weltvorstellung, seine ethischen, religiösen, ästhetischen Anschauungen, seine Denk- und Empfindungsweise, so weit diese in der Sprache ihren Ausdruck gefunden haben. Wird nun das Kind, während es eben durch Erlernung und Einübung seiner Muttersprache diese Einwirkung des nationalen Geistes in sich aufnehmen soll, gleichzeitig unter den Einfluss einer fremden Sprache und der in ihr zum Ausdruck gelangten Anschauungen gestellt, so kann die Folge keine andere sein, als Unsicherheit und Verwirrung, und es wird ihm in hohem Grad erschwert werden, für sich selbst mit der Zeit die Geschlossenheit des Charakters, die Eigenartigkeit seines Geistes- und Gemüthslebens zu gewinnen, deren zuverlässigste Grundlage gerade das bildet, was allen Gliedern eines Volkes als ein gemeinsam anerkanntes feststeht und von Anfang an in ihr Fleisch und Blut übergeht. Wenn es daher die Verhältnisse eines zweisprachigen Landes oder Hauses mit sich bringen, dass die Kinder schon in den ersten Lebensjahren neben ihrer Muttersprache auch mit einer zweiten bis zu einem gewissen Grade bekannt werden, so sollte man

doch, statt diese bequeme Gelegenheit zur Erlernung der fremden Sprache möglichst auszunützen, sie vielmehr nach Kräften auf die alltäglichen Dinge beschränken, alle erziehende und bildende Unterhaltung dagegen so lange ausschliesslich in der Muttersprache führen, bis das Kind in dieser so fest und in seiner intellektuellen Entwicklung so weit fortgeschritten ist, dass ihm ein regelmässiger Unterricht in der fremden Sprache ohne Schaden ertheilt werden kann. Ganz verkehrt ist es vollends, die Störung der natürlichen Geistesentwicklung dadurch ausdrücklich herbeizuführen, dass man dem Kinde, noch ehe es seiner Muttersprache einigermassen Herr ist, von wälschen Erzieherinnen und Kindermädchen die fremde beibringen lässt. Das beste dabei ist noch dieses, dass die Kinder das, was sie von der Bonne gelernt haben, in kürzester Zeit wieder zu vergessen pflegen, wenn nicht durch fortgesetzten Sprachunterricht für seine Erhaltung gesorgt wird; lässt man aber diesen ertheilen, so ist es viel zweckmässiger, erst dann mit ihm zu beginnen, wenn die natürliche Vorbedingung dafür, der Besitz der Muttersprache, gesichert ist.

Es sei mir erlaubt, hier anzuführen, was einer unserer einsichtsvollsten Pädagogen, der früh verstorbene Theodor Waitz, schon vor mehr als dreissig Jahren über diesen Gegenstand bemerkt hat. Das Kind, verlangt er in einem sehr lesenswerthen Abschnitt seiner Pädagogik (2. Aufl. S. 257), solle keine fremde Sprache früher erlernen, als es sich die Muttersprache nicht allein gedächtnissmässig, sondern auch gemüthlich angeeignet habe. „Abgesehen nämlich von der Ueberlastung des Gedächtnisses, welche offenbar durch die gleichzeitige Aneignung zweier Sprachen dem kleinen Kinde zugemuthet wird, ist es überhaupt eine oberflächliche Ansicht, die der Gemüthsbildung sehr gefährlich werden kann, wenn man die Sprache nur als eine Summe von äusseren Zeichen betrachtet, auf deren Verständniss und fertigen Gebrauch es allein ankomme. Dann wäre es freilich gleichgültig, welche Sprache das Kind zuerst, welche zuletzt erlernte und ob eine oder mehrere zugleich. Ist dagegen die Sprache erst das Mittel, die eigenen inneren Zustände allmählich

abzuklären und zu verdeutlichen, zwingt sie dem Gemüthsleben einen bestimmten nationalen Typus auf, ertheilt sie der Auffassung des gesammten Lebens sowohl nach der religiösen und sittlichen als nach der ästhetischen und geselligen Seite hin eine bestimmte Färbung, die mit ihr und durch sie in das Gemüth des Kindes eingeht, so kann es keine gleichgültige Sache sein, ob das Gemüthsleben des Kindes zuerst in einer Sprache vollkommen heimisch werde, oder ob man es trotz des Widerstrebens der Natur sogleich in zwei verschiedene hineinpresse. Dass im letzteren Falle theils mannigfaltige Schwankungen in der Begriffsbildung, theils Zwitterbildungen der Gefühle eintreten werden, welche insbesondere die Consolidirung des Charakters erschweren, liegt am Tage. Zum Glück bekommt in der Praxis nach kurzer Zeit die eine Sprache beim Kinde doch das Uebergewicht über die andere, das Kind behält nicht zwei Muttersprachen, sondern wirft die eine als lästige Fessel bei Seite: die Natur hilft sich selbst und sucht wenigstens theilweise wieder gut zu machen, was Menschenwitz verdorben hat.“

6.

Wenn die Muttersprache lediglich durch Nachahmung und Uebung erlernt wird, und wenn auch andere Sprachen auf diesem Weg erlernt werden können, so handelt es sich bei dem methodischen Sprachunterricht, wie er auf unsern höheren Lehranstalten ertheilt wird, an erster Stelle nicht um die Uebung im Sprechen, welche vielmehr bei den todten Sprachen gar nicht oder nur ganz nebenher in's Auge gefasst wird, sondern um das wissenschaftliche Verständniss der Sprache als solcher, so weit dieses den Altersstufen zugänglich ist, denen dieser Unterricht ertheilt wird. Der Schüler soll durch denselben nicht blos in den Stand gesetzt werden, die Worte, die er vernimmt, auf die Vorstellungen zu beziehen, als deren Zeichen sie nun einmal gelten, und seine eigenen Vorstellungen in diese ihm überlieferten Formen zu kleiden; er soll vielmehr den Weg, auf dem das System der sprachlichen Bezeichnung zu Stande kommt, mit Bewusstsein zurücklegen, er soll es verstehen lernen, wie die

Sprache aus ihren Elementen nach festen Regeln sich aufbaut, er soll in den Stand gesetzt werden, diese Regeln mit Sicherheit anzuwenden, nicht allein richtig zu schreiben und zu sprechen, sondern auch zu wissen, warum er sich so ausdrückt und nicht anders. Dazu ist aber eine doppelte Bearbeitung des Sprachstoffes nöthig, eine analytische und eine synthetische. Der Schüler soll die verschiedenen Bedeutungen der Wörter, die unter Einem Ausdruck zusammengefassten und dadurch mit einander scheinbar verschmolzenen Begriffe unterscheiden, er soll aber auch ihre Herkunft aus derselben Grundbedeutung kennen lernen, die Verknüpfung der Vorstellungen, durch welche sich die eine Bedeutung der anderen angereiht hat, in allen ihren uns oft auffallenden Uebergängen und Sprüngen innerlich nachbilden lernen. Er soll dazu angeleitet werden, die Redetheile, die im thatsächlichen Gebrauch der Sprache mit einander verknüpft und nur in dieser Verknüpfung gegeben sind, auseinanderzulegen, jeden für sich nach seinem eigenthümlichen Charakter zu betrachten, die Geschlechtsunterschiede, die Zeichen der Steigerung und Verkleinerung, die aus der Declination und Conjugation sich ergebenden Wortformen in ihrer Bedeutung zu verstehen, die Sätze in ihre einfachsten Bestandtheile zu zerlegen und aus ihnen regelrecht zusammenzusetzen. Die Sprache soll, mit Einem Wort, durch diesen methodischen Unterricht aus etwas unbewusstem in ein bewusstes, aus einer gewohnheitsmässigen Fertigkeit in eine Kunst, ein von bestimmten Regeln geleitetes Verfahren verwandelt werden.

Es ist nun leicht zu sehen, welchen Werth diese methodische Einführung in die Technik der Sprache schon für den praktischen Zweck ihres richtigen Gebrauchs hat. Mehr darf man allerdings in dieser Beziehung nicht von ihr erwarten, als der theoretische Unterricht überhaupt für die Praxis zu leisten vermag. Die Grammatik schafft so wenig einen grossen Stilisten, als die Aesthetik einen grossen Künstler. Weder die natürliche Begabung noch die Uebung kann durch die blosse Kenntniss der Regeln ersetzt werden. Aber beide bedürfen dieser Kenntniss zur Leitung und Sicherung ihres Verfahrens. Sprechen lernt

man freilich nicht erst in der Schule, aber richtig zu sprechen und zu schreiben wird denen meist sehr schwer, die nie einen regelrechten Sprachunterricht genossen haben; und auch das ausgesprochenste stilistische Talent ist vor Verstössen nicht geschützt, wenn nicht die Einsicht in den Bau und die Gesetze der Sprache das Sprachgefühl läutert und befestigt und mit Sicherheit unterscheiden lehrt, was in einer Sprache gewagt werden kann, und was ihrer Natur widerstreitet. Wichtiger aber, als dieser praktische Nutzen des wissenschaftlichen Sprachunterrichts, ist für uns sein Einfluss auf die allgemeine, formale Ausbildung des Verstandes. Das Wort ist der Leib des Gedankens, die Sprache das ursprünglichste, unentbehrlichste, vollkommenste Werkzeug des denkenden Geistes. Indem der Mensch sprechen lernt, lernt er denken; indem er die Sprache analysirt, ihre Gesetze sich klar macht und sie mit deutlichem Bewusstsein anwendet, lernt er seine Begriffe unterscheiden und verknüpfen, er erhält ein Bild von den verschiedenartigen Beziehungen, in die sie zu einander treten können, von dem vielgestaltigen Verhältniss der Gedanken, das in den Formen der Satzbildung sich ausprägt. Die Grammatik ist die erste Schule der Logik; und ist auch das Logische hier noch an seinen sprachlichen Ausdruck gebunden, wird man sich auch der Denkformen nur in dem Masse bewusst, wie sie in den Sprachformen zur Darstellung gelangen, so hat doch auch schon diese erste Orientirung über seine eigene Thätigkeit auf die Ausbildung des denkenden Geistes einen Einfluss, dessen durchgreifende Bedeutung freilich nur solchen ganz verständlich sein kann, die eben selbst eine philologische Bildung erhalten haben; auch von ihnen aber nicht selten gerade desshalb unterschätzt wird, weil ihnen durch dieselbe vieles so in Fleisch und Blut übergegangen, zu einer für sie so selbstverständlichen Voraussetzung geworden ist, dass sie gar nicht mehr fragen, wem sie es zu verdanken haben. Wer es sich deutlich machen will, wie werthvoll und unentbehrlich diese Schulung des Denkens ist, der sehe auf solche, denen sie fehlt, und er wird leicht bemerken können, welche Mühe es z. B. die Knaben anfangs kostet, bis sie auch nur die einfachsten

logischen Unterschiede und Beziehungen, wie die von Subjekt und Prädikat, Subjekt und Objekt, adverbialer und adjektivischer Bestimmung, sich klar genug gemacht haben, um sie mit voller Sicherheit zu handhaben, wie lang es vollends dauert, bis sie etwas feinere und verwickeltere syntaktische Regeln begreifen; wie auch unter den Erwachsenen Leute, denen es weder an technischem Geschick noch an praktischem Verstand fehlt, nicht selten durch auffallende grammatische Unbehülflichkeiten und Fehler beweisen, wie sehr ihren Gedanken die elementarste logische Disciplin abgeht; wie selbst in einem so aufgeweckten, klugen und redegewandten Volk, wie die Griechen, noch zur Zeit des Plato und Aristoteles die Mehrzahl der Gebildeten durch Sophismen in Verlegenheit gesetzt werden konnte, die so vollständig auf falscher Construction oder auf Verwechslung gleichlautender Wortformen beruhen, dass man sie heutzutage keinem leidlich geschulten Tertianer für etwas anderes als schlechte Scherze verkaufen könnte. Man hat nun nicht selten geglaubt, dieser formal bildende Einfluss des Sprachunterrichts liesse sich auch durch irgend ein anderes Fach erreichen, das die Verstandeskräfte in Anspruch nimmt und übt; und man hat hiefür insbesondere die Mathematik vorgeschlagen, deren Vorzug vor dem humanistischen Unterricht nicht blos auf der Strenge und Sicherheit ihres Verfahrens, sondern namentlich auch darauf beruhen soll, dass sie als das unentbehrliche Hülfsmittel des technischen und naturwissenschaftlichen Wissens einen unvergleichlich höheren praktischen Werth habe, als das Studium der Sprachen, namentlich derjenigen, die nur noch in Schriften fortleben. Und wenn es sich nur darum handelte, eine Ergänzung des philologischen Unterrichts durch den mathematischen zu verlangen, so würde niemand widersprechen. Die Nothwendigkeit einer solchen ist heutzutage thatsächlich wie grundsätzlich so allgemein anerkannt, dass darüber kein Streit ist. Meint man dagegen, der philologische Unterricht liesse sich als allgemein wissenschaftliches Bildungsmittel durch den mathematischen ersetzen, so liefert man damit nur den Beweis, dass man keinen klaren Begriff von dem hat, was der eine und der andere leisten kann

und leisten soll. Die Mathematik ist ja ein unschätzbares Werkzeug für die wissenschaftliche Erforschung und die technische Beherrschung der Natur, und der Unterricht in derselben gewöhnt an eine Genauigkeit der Begriffe und eine Sicherheit der Beweisführung, die sich in keiner anderen Wissenschaft so, wie hier, findet. Aber er gewöhnt daran eben nur für das Gebiet, welches allein so exakter Bestimmung und Messung fähig ist, das der Zahlen, der Raumgrössen und der Bewegung. Um von der Mathematik auch für die Behandlung solcher Gegenstände, auf welche das mathematische Verfahren nicht unmittelbar anwendbar ist, Strenge des Verfahrens und Schärfe der Begriffe zu lernen, dazu gehört schon eine Uebung und Selbständigkeit des Denkens, welche sich von jungen Leuten selbst dann nicht erwarten lässt, wenn ihnen der mathematische Unterricht in einem höheren und weniger auf die nächsten Aufgaben beschränkten Sinn ertheilt wird, als diess leider nur zu oft der Fall ist; wenn er nicht blos auf die gedächtnissmässige Mittheilung von Kenntnissen und die gewohnheitsmässige Einübung bestimmter Methoden, sondern auch auf die Erzeugung der Einsicht in ihre Gründe ausgeht. Anders verhält es sich in dieser Beziehung mit dem Sprachunterricht. Da die Sprache das allgemeine Werkzeug des Denkens überhaupt ist, lernt man durch denselben die Denkthätigkeit nicht blos auf ein bestimmtes und ziemlich eng begrenztes Gebiet methodisch anwenden, sondern man lernt in und mit den Elementen der Sprache auch die der Denkthätigkeit kennen, alle Denkoperationen, welche in der Sprache zum Ausdruck kommen, welches auch der Gegenstand sei, mit dem sie es zu thun haben, nach festen Regeln mit Sicherheit vollziehen. Die Mathematik zieht, als ein Muster deduktiver Wissenschaft, aus gewissen Voraussetzungen die Folgerungen, die sich nach allen Seiten hin aus ihnen ergeben; aber diese Voraussetzungen beziehen sich nur auf die einfachsten und allgemeinsten Bedingungen des zeitlich-räumlichen Daseins. Die Sprachkunde nöthigt ihren Schüler, alle die verschiedenartigen Begriffe, welche in die Worte gelegt sind, aus ihrer Umhüllung herauszuschälen und allen ihren Verbindungen nachzugehen; sie

leistet ihm diesen Dienst namentlich auch hinsichtlich derjenigen Begriffe, welche sich auf unser inneres Leben beziehen und von den Thatsachen desselben abstrahirt sind, der sittlichen, religiösen, logischen, psychologischen und ästhetischen. Gerade diese Begriffe sind es aber, deren Aufklärung die Erziehung des Menschen zur Humanität, das, was wir Geistesbildung nennen, zwar freilich für sich allein nicht hervorbringen wird, aber doch vom höchsten Werth für sie ist, weil sie den Menschen als solchen, in der ihm eigenthümlichen geistigen Thätigkeit angeht; und es ist schon insofern nicht ohne Grund, wenn man diejenigen Studien, deren allgemeine Grundlage die Philologie ist, die humanistischen nennt. Diese Bezeichnung ist aber auch desshalb berechtigt, weil uns die Sprachkunde nicht allein den Zutritt zu den Urkunden öffnet, auf denen unsere Kenntniss vergangener Zeiten und entlegener Völker, die Verknüpfung unseres Geisteslebens mit dem ihrigen, das geschichtliche Selbstbewusstsein der Menschheit beruht, sondern weil auch das Erlernen einer Sprache, zweckmässig geleitet, unmittelbar durch sich selbst zur Kenntniss ihrer Literatur und Poesie, und eben damit zur Kenntniss eines äusserst werthvollen Ausschnitts aus dem unermesslichen Gebiete der menschlichen Kultur hinführt. Haben daher hervorragende akademische Vertreter der Naturwissenschaften und der Mathematik auf Grund vieljähriger Erfahrung sogar hinsichtlich dieser Fächer erklärt, von ihren Schülern seien diejenigen, welche eine gründlichere philologische Vorbildung besitzen, im Durchschnitt den andern, selbst wenn diese mehr mathematische und physikalische Kenntnisse zur Universität mitbringen, doch an Selbständigkeit des Denkens überlegen und den schwierigeren Aufgaben der späteren Semester besser gewachsen [6]), so wird noch mehr von den Geisteswissenschaften und den Gegenständen, womit sie es zu thun haben, behauptet werden müssen, dass eine fruchtbare Beschäftigung mit denselben nur erschwert werden würde, wenn auf unseren Gymnasien das gegenwärtig bestehende Verhältniss des philologischen Unterrichts zum mathematischen umgekehrt würde.

Es könnte nun beim ersten Anblick vielleicht als das zweckmässigste erscheinen, dass zur allgemeinen Grundlage für diesen

Sprachunterricht die Muttersprache der Schüler gewählt werde, da sich ihnen die grammatischen Regeln in dieser am leichtesten an einem Stoff, den sie schon kennen, zur Anschauung bringen und Beispiele derselben von ihnen selbst finden lassen. In der Wirklichkeit verhält es sich aber doch nicht so. Und zwar zunächst schon desshalb, weil die Kinder gerade für die Grammatik der Muttersprache das geringste Interesse zu haben pflegen. Für den wissenschaftlichen Sprachforscher hat diese allerdings einen eigenthümlichen Reiz; dem Knaben dagegen leuchtet es nicht ebenso ein, wesshalb er auf diesem mühseligen Weg erlernen solle, was er in der Hauptsache schon zu wissen glaubt. Wenn man ihn in einer fremden Sprache unterrichtet, so begreift er, dass er dadurch befähigt werden soll, diese Sprache zu sprechen oder die in ihr verfassten Schriften zu lesen; er sieht sich durch jeden Fortschritt in derselben diesem Ziel näher gebracht, empfindet ihn als eine Vermehrung seines Könnens. Dieses selbst jedoch hat seine tieferen, in der Natur der Sache liegenden Gründe. Der Werth eines methodischen, grammatischen Sprachunterrichts für die Ausbildung des Verstandes beruht, wie wir gesehen haben, wesentlich darauf, dass der Schüler durch denselben dazu gebracht wird, die geistigen Thätigkeiten, deren Ausdruck und Erzeugniss die Sprache ist, mit Bewusstsein, unter Vergegenwärtigung der für sie geltenden Regeln, mit deutlicher Unterscheidung ihrer einzelnen Elemente, zu vollziehen. Dazu ist er aber in ganz anderer Weise genöthigt, wenn die Kenntniss der Sprachformen und Regeln ihn erst in den Stand setzt, eine Sprache zu verstehen und zu gebrauchen, als wenn diese Kenntniss blos nachträglich zu einer auf anderem Weg erworbenen Fertigkeit im Gebrauch derselben hinzukommt. Wie wir ferner von jedem Gegenstand nur dadurch eine deutliche Vorstellung erhalten, dass wir ihn mit andern vergleichen und uns vergegenwärtigen, was er mit ihnen gemein hat und wodurch er sich von ihnen unterscheidet, so gilt diess auch von der Sprache. Der Bau und die Eigenthümlichkeit unserer eigenen Sprache wird uns nur durch die Vergleichung mit anderen deutlich; und sie ist es auch allein,

durch welche wir die allgemeinen, in jeder Sprache irgendwie zum Ausdruck kommenden Gedanken und Gedankenbeziehungen von den Wörtern, Wortformen und Wortverbindungen unterscheiden lernen, mit denen sie in einer bestimmten Sprache für den, der nur diese gewohnheitsmässig erlernt hat, ununterscheidbar verschmolzen sind. Nur durch sie wird uns die Grammatik zu einer Schule der Logik. Die methodische Erlernung einer fremden Sprache leistet daher selbst für das grammatische Verständniss der Muttersprache mehr, als sich durch den Unterricht in der letztern ohne den gleichzeitigen in einer fremden erreichen lässt; und für den Zweck der allgemeinen Verstandesbildung ist sie desshalb ungleich geeigneter, weil sie den Schüler in weit höherem Grad, als jener, dazu nöthigt, von den Worten auf die Begriffe, von der blossen Gewohnheit auf die Regeln zurückzugehen.

„Doch dem mag immer so sein," sagt man; „aber wenn auch eine oder ein paar fremde Sprachen gelernt werden müssen, warum wählt man dazu gerade solche, mit denen die meisten in ihrem späteren Leben so gut wie nichts anfangen können, die sie daher sofort nach dem Abgang von der Schule möglichst rasch wieder vergessen? Warum nicht statt des Lateinischen Französisch, statt des Griechischen Englisch, was die Schüler später ja doch lernen müssen, oder wenigstens diese neueren Sprachen an erster Stelle, das Latein erst an zweiter, und das Griechische fakultativ für solche, die diese Liebhaberei haben? Die wenigsten von unseren jungen Leuten wollen ja die alte Philologie zu ihrem Lebensberuf machen, und wenn erst das neue Unterrichtssystem eingeführt ist, wird es deren noch viel weniger geben; wozu nun alle andern mit den Vocabeln und grammatikalischen Regeln von Sprachen belasten, die schon längst niemand mehr spricht und ausser einigen Specialfächern auch niemand mehr schreibt?"

Die meisten von denen, welche so reden, (und es sind deren ja heutzutage nicht wenige und laut genug lassen sie sich gleichfalls vernehmen) scheinen nun freilich in ihrem Theil an dem „alten philologischen Kram", den sie von der Schule mitgebracht haben, nicht so schwer zu tragen, dass sie eine besondere

Veranlassung hätten, sich über diese Bürde zu beklagen; und wenn uns ein ausgezeichneter Naturforscher [7]) unlängst den Rath gab, den „mittelalterlichen Standpunkt“ der humanistischen Gymnasien endlich einmal zu verlassen, war diess gleichfalls keine glücklich gewählte Bezeichnung. Gerade die klassische Philologie lag das ganze Mittelalter hindurch vollkommen brach, ihre Wiederbelebung versetzte der mittelalterlichen Bildungsform einen tödtlichen Stoss, sie hat der Wissenschaft unserer Zeit, mit Einschluss der Naturwissenschaft, den Boden bereitet, und nicht die Anhänger des Alten, sondern die Reformatoren und Humanisten des 16. Jahrhunderts waren es, die sie pflegten und empfahlen; vollends den Begründern der heutigen Alterthumswissenschaft und des heutigen philologischen Unterrichts auf Gymnasien und Universitäten kann man alles andere eher vorwerfen, als eine Vorliebe für mittelalterliche Anschauungen. Mit diesen hat daher das Unterrichtssystem unserer humanistischen Lehranstalten nichts zu schaffen. Damit ist nun allerdings noch nicht bewiesen, dass es den Bedürfnissen unserer Zeit in jeder Beziehung entspricht. Und wenn es beim Jugendunterricht nur darauf ankäme, den Schülern möglichst rasch eine Anzahl von Kenntnissen und Fertigkeiten beizubringen, die sie im Geschäfts- und Verkehrsleben unmittelbar verwerthen können, so möchte man vielleicht das Bedauern darüber theilen, dass unsere Jungen einen so grossen Theil ihrer Zeit auf das Erlernen von Sprachen verwenden, von welchen die wenigsten von ihnen jemals einen praktischen Gebrauch machen werden. Anders stellt sich die Sache, wenn man die wesentliche Aufgabe der Gymnasien darin sucht, das sie ihre Zöglinge nicht blos mit den Kenntnissen, sondern auch mit der Geistesbildung ausrüsten, deren sie für die höheren wissenschaftlichen Studien und für diejenigen Berufsarten bedürfen, auf welche sie sich dereinst durch solche Studien vorbereiten sollen. Um diesem Zweck zu entsprechen, müsste der Unterricht in den neueren Sprachen nach derselben Methode ertheilt werden, die sich hinsichtlich der alten bewährt hat. Man dürfte sich nicht damit begnügen, dass man die Schüler in den Stand setzt, die fremde Sprache

mündlich und schriftlich gewandt und richtig zu gebrauchen; sondern wenn der allgemein bildende Einfluss des Sprachstudiums zu seinem Recht kommen sollte, müsste man sie in das grammatische und lexikalische Verständniss derselben ebenso tief einführen, wie man diess jetzt beim Unterricht in den alten Sprachen sich zum Ziel setzt. Dann würde man aber wohl bald finden, dass die Zeitersparniss, welche man sich von der Zurücksetzung der letzteren gegen die lebenden Sprachen verspricht, gar nicht so gross wäre, wie man sich diess wohl vorstellt. Wer mit der lateinischen und griechischen Grammatik vertraut ist, der wird sich in derjenigen der romanischen und germanischen Sprachen mit geringer Mühe zurechtfinden; wer Deutsch und Latein kann, der wird den Wortvorrath derselben seinem Gedächtniss ungleich schneller und fester einprägen, als ein anderer, weil ihm die meisten Wurzeln und ihre Bedeutungen schon bekannt sind. Ein erheblicher Theil der Zeit, welche den alten Sprachen gewidmet wird, kommt daher auch dem Unterricht in den neueren zugute: die klassische Philologie legt den Grund für die moderne, und das Latein insbesondere ist für einen wissenschaftlichen Betrieb der letzteren so unentbehrlich, dass es ganz unbegreiflich ist, wie Männer vom Fach es für zulässig halten konnten, den Unterricht in den neueren Sprachen, selbst an höheren Lehranstalten, in die Hand von Leuten zu legen, von denen keinerlei Nachweis dafür verlangt wird, dass sie sich mit einer Sprache ausreichend bekannt gemacht haben, von der alle romanischen direkt abstammen, die englische mittelbar den bedeutendsten Einfluss erfahren hat.

Die entscheidenden Gründe gegen den Vorschlag, das Studium der alten Sprachen durch das der neueren zu ersetzen, liegen aber darin, dass jenes für die formale Bildung mehr leistet als dieses, und dass es allein uns die lebendige Kenntniss einer Kultur ermöglicht, von der sich die unsrige in gerader Linie herleitet und an der sie sich immer neu zu erfrischen hat. Die lateinische Grammatik ist durch ihre Strenge und Folgerichtigkeit ein eben so vorzügliches Werkzeug für die allgemeine Schulung des Denkens, wie es das römische Recht für

die Schulung des juristischen Denkens ist; und sie lässt sich in dieser Beziehung durch die einer beliebigen neueren Sprache so wenig ersetzen, als sich die Pandekten durch den Code Napoléon ersetzen lassen. Die griechische Sprache vereinigt mit der durchgebildeten Klarheit ihres logisch-grammatischen Aufbaus einen Reichthum, eine Beweglichkeit, eine Fähigkeit, sich jedem Bedürfniss des sprachlichen Ausdrucks anzupassen, eine Fülle und Durchsichtigkeit der Satzbildung, einen Wohllaut, womit sie ebenso einzig dasteht, wie die griechische Kunst mit ihrer Klassicität. Alle die Geistesthätigkeiten und Kräfte, welche die Sprachschöpfung in Anspruch nimmt und das Sprachstudium ausbildet, werden von ihr gleichmässig angeregt; die klarste Auffassung der uns umgebenden Welt, die feinste Beobachtung des menschlichen Lebens spiegelt sich in ihr ab, und sie ist ebenso reich an den Mitteln zur scharfen Bezeichnung von Gedankenverbindungen und Begriffen, wie an Ausdrücken für ästhetische Anschauungen, sittliche Eigenschaften und Verhältnisse, innere Vorgänge und Gemüthszustände. Und gerade der Umstand, welcher in den Augen unserer pädagogischen Utilitarier den hauptsächlichsten Vorwurf gegen das Erlernen der alten Sprachen begründet, dass es nämlich keinen unmittelbar praktischen Zweck habe, — gerade dieser Umstand gibt ihm einen besonderen Werth für den Zweck der allgemeinen Bildung. Der Unterricht in den neueren Sprachen, so weit er auf der Schule ertheilt wird, findet seinen natürlichen Abschluss doch immer darin, dass man sie sprechen und schreiben lernt, und dieses praktische Ziel wird dem Lernenden fast ausnahmslos, in der Regel aber auch dem Lehrer, als das vorschweben, worauf der ganze Unterricht zu beziehen, an dessen möglichst vollkommener Erreichung sein Werth zu messen ist. Ebendesshalb aber wird bei demselben gerade dem, was der allgemeinen Verstandesbildung vorzugsweise zugute kommt, dem Logischen, Grammatischen und Etymologischen, nicht die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt werden, wie da, wo nicht der Gebrauch sondern das Verständniss der Sprache der Zweck ist, für den man sie erlernt; man wird weit eher geneigt sein, sich damit zu begnügen, dass man weiss, wie

man es zu machen hat, wenn man auch nicht weiss, warum es so zu machen ist. Nun lernt man freilich auch die alten Sprachen nicht blos, um sie zu kennen, sondern um vermittelst dieser Kenntniss die alten Schriftsteller zu lesen; und nur dieser Zweck ihrer Erlernung ist den Knaben selbst verständlich, was dieselbe sonst leistet, würde man ihnen umsonst begreiflich zu machen versuchen; man thut indessen wohl daran, wenn man diess gar nicht versucht, sondern sie ihre Geisteskräfte an einer Arbeit üben lässt, deren nächste Aufgabe sie begreifen, während die tiefere einer allgemeinen Geistesgymnastik ihnen noch zu ferne liegt. Demselben Zweck dient aber für sein Gebiet auch der Unterricht in den neueren Sprachen, nur dass er damit den weiteren, sie reden und schreiben zu lernen, verbindet; und insofern könnte es scheinen, es sei in dieser Beziehung zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied. Allein diejenigen unter den neueren Sprachen, um die es sich für uns beim Schulunterricht allein handeln kann, stehen alle dem Deutschen weit näher, als das Griechische und Lateinische. Sie nöthigen daher den Schüler nicht in dem gleichen Grade, wie diese, das, was er aus der fremden Sprache in die eigene oder aus dieser in jene übertragen soll, durch grammatische und logische Analyse sich deutlich zu machen, sie legen es ihm weit näher, sich mit dem mechanischeren Verfahren zu begnügen, das in einer blossen Vertauschung der einzelnen Worte mit solchen der anderen Sprache besteht. Für den Zweck einer grundlegenden allgemeinen Sprach- und Denkbildung eignen sie sich daher gerade desswegen besser, als die lebenden Sprachen, weil sie mehr Abstraktion von dem gewohnten, eine bestimmtere Anknüpfung des einzelnen an die allgemeinen Regeln, eine angestrengtere Denkthätigkeit verlangen.

Ebenso werthvoll ist aber die Kenntniss dieser Sprachen für jeden, der sich eine höhere wissenschaftliche Bildung erwerben will, auch desshalb, weil sie allein uns das volle Verständniss des klassischen Alterthums möglich macht. So selbstgenügsam auch manche in dem Bewusstsein, wie wir es jetzt so herrlich weit gebracht, auf die dürftige Naturkenntniss, die unvollkommenen

wissenschaftlichen Methoden, die verkehrten und beschränkten Vorstellungen der Alten herabsehen, so fest sie überzeugt sind, dass es sich nicht verlohne, sich jahrelang mit der Erklärung von Schriften zu quälen, aus denen wir ja doch nichts mehr lernen können, so wenig lassen sich trotz alledem die zwei Thatsachen aus der Welt schaffen, dass das Geistesleben der Alten zu dem unsrigen den Grund gelegt hat, und dass es auch an sich selbst Bildungselemente enthält, deren Werth ein so hoher ist, dass ihre Vernachlässigung auf unsern ganzen Kulturzustand verhängnissvoll zurückwirken müsste. Um die heutige Wissenschaft und Bildung wirklich zu verstehen, ihre Aufgaben und Leistungen richtig zu würdigen, muss man sie auch bis zu ihrem Ursprung zu verfolgen im Stande sein; und wenn sich dieses Bedürfniss nicht auf allen Gebieten gleich stark geltend macht, darf sich doch keines seiner Anerkennung gänzlich entziehen. Schon ihre Terminologie hat die heutige Wissenschaft grossentheils von den Griechen übernommen oder aus griechischen Wurzeln gebildet, und es ist ungemein schwierig und zeitraubend, sie solchen begreiflich zu machen, denen die Sprache fremd ist, aus der sie herstammt. Aber auch unsere wissenschaftlichen Begriffe, unsere ethischen und ästhetischen Anschauungen, unsere Kunstformen stehen mit denen des klassischen Alterthums in einem so engen Zusammenhang, dass vieles darin dem unverständlich bleiben muss, der mit jenem unbekannt ist. Noch wichtiger aber ist es, dass wenigstens der Theil unserer Nation, den eine höhere wissenschaftliche Ausbildung in den Stand setzen soll, ihre Führung zu übernehmen, — und dafür vorzubereiten ist die Aufgabe unserer Gymnasien und Universitäten — dass dieser Theil unserer Nation in den Geist des klassischen Alterthums tief genug eindringe, um die unerschöpflichen Schätze benützen und für unser Volksleben fruchtbar machen zu können, welche die Künstler, die Dichter, die Redner, die Geschichtschreiber, die Philosophen Griechenlands und Roms uns hinterlassen haben, um insbesondere das Geistesleben eines Volkes, dessen Bildung so einzig und in ihrer Art unerreicht dasteht, wie die des hellenischen, — eines Volkes, das mit dem gesundesten Realismus die Gabe verband,

alles in der Welt zu durchgeistigen und mit dem Hauche der Schönheit zu beleben, — durch eigene Anschauung, nicht blos aus zweiter und dritter Hand in sich aufzunehmen. Dass diess aber nur in sehr unvollkommener Weise möglich ist, wenn man die Sprache dieses Volkes nicht kennt, braucht nach allem früher erörterten hier nicht noch einmal ausführlich bewiesen zu werden. Köpfe von hervorragender Begabung wissen freilich bisweilen auch bei fragmentarischer und durch Uebersetzungen vermittelter Kenntniss einer fremden Literatur in den Geist, aus dem sie hervorgieng, wenn er dem ihrigen wahlverwandt ist, mit überraschender Leichtigkeit einzudringen. Allein daraus folgt nicht, dass ihnen diess bei umfassenderer und selbständigerer Kenntniss derselben nicht noch besser gelungen wäre; namentlich aber nicht, dass man das, was ein- oder zweimal in seltenen Fällen geschehen ist, zur allgemeinen Regel machen darf. Ein Schiller war allerdings in der griechischen Sprache nicht sehr bewandert[8]), und er ist dennoch mit hellenischem Geiste getränkt. Aber er selbst hat jenen Mangel seiner Jugendbildung lebhaft beklagt; und wenn er die Götter Griechenlands und die Braut von Messina gedichtet hat, ohne viel Griechisch zu können, so hat er auch im Taucher die Wunder des Meeres und im Tell die Gebirgsnatur der Schweiz mit lebendigster Anschaulichkeit geschildert, ohne das Meer oder das Hochgebirge jemals gesehen zu haben. So wenig man aus dem letzteren Beispiel schliessen kann, dass es unnöthig ist, die Welt mit eigenen Augen zu sehen, eben so wenig kann man mit dem andern beweisen, dass für den, dem es um klassische Bildung zu thun ist, die Kenntniss der griechischen Sprache entbehrlich sei. Werden ferner auch viele nach dem Abgang von der Schule die Beschäftigung mit den griechischen, manche auch die mit den lateinischen Schriftstellern aufgeben, so findet man doch nicht allein unter den Philologen, von denen sich diess von selbst versteht, den Historikern und den Theologen, sondern auch unter unsern Naturforschern, Mathematikern, Juristen und Aerzten nicht wenige Männer, die sich das Interesse für die alte Literatur dauernd bewahrt haben, und die nicht blos ihren Tacitus oder Horaz.

sondern auch ihren Homer und Sophokles, ihren Herodot, Thucydides und Demosthenes, vielleicht auch Plato oder Aristoteles im Original zur Hand nehmen. Und auch die, welche diess nicht thun, werden doch, wenn sie ihre Gymnasialstudien mit einigem Eifer betrieben haben, durch dieselben in den Stand gesetzt sein, theils die alten Schriftsteller selbst in Uebersetzungen theils die neueren Werke, die auf ihren Schultern ruhen oder die sich mit dem klassischen Alterthum beschäftigen, und ebenso die Denkmäler der alten Kunst in ganz anderer Weise zu verstehen und zu geniessen, als sie diess ohne jene Schule vermöchten.

Allein die Gymnasien sind überhaupt nicht dazu da, dass die jungen Leute in ihnen nur das lernen, wovon sie später ihr Lebenlang Gebrauch machen werden. Wenn dieses ihr einziger Zweck wäre, müssten sie sich in unbestimmt viele Vorschulen für einzelne Specialfächer auflösen. Die Algebra und die Stereometrie wird auch von den wenigsten nach ihrer Schulzeit noch getrieben; man hält es aber desshalb doch nicht für unnütz, sie auf der Schule zu lehren. Und ebenso verhält es sich mit allen Gymnasialfächern ohne Ausnahme: je höher sich der Unterricht in denselben über die ersten Anfangsgründe erhebt, um so mehr wird darin vorkommen, was die Mehrzahl der Schüler in ihrem späteren Leben anzuwenden keine besondere Veranlassung hat, was daher die meisten liegen lassen und in seinen Einzelheiten mit der Zeit vergessen. Auch die neueren Sprachen machen davon keine Ausnahme. Der Prediger auf dem Lande braucht die todten Sprachen, in denen die biblischen Schriften verfasst sind, für seinen Beruf viel nöthiger, als lebende Fremdsprachen, die in seiner Gemeinde niemand versteht. Selbst in kleineren Städten, wenn sie nicht gerade in einer Grenzprovinz liegen, wird der Beamte, der Rechtsanwalt, der Prediger, der Arzt in der Regel ohne sie auskommen. Soll man sie aber desshalb aus dem Lehrplan unserer Gymnasien streichen? Man müsste es thun, wenn die Gymnasien nur das zu lehren hätten, was die sämmtlichen Schüler für ihre späteren Berufsfächer nöthig haben. Allein ihre Aufgabe ist eine andere und höhere. Sie sollen zu derjenigen allgemeinen Bildung hinführen, welche von aller

wissenschaftlichen Berufsbildung als ihre gemeinsame Grundlage vorausgesetzt wird; und gerade die Gleichartigkeit dieser Vorbildung für alle die verschiedenen Fächer, in welche die Wissenschaft unserer Tage auseinandergeht, ist eine von den werthvollsten Bürgschaften für die Einheit des geistigen Lebens in unserem Volke. Für den erfolgreichen Betrieb der Universitätsstudien selbst ist sie so unentbehrlich, dass nur die äusserste Oberflächlichkeit auf den Einfall kommen konnte, die Universitätsvorlesungen liessen sich so einrichten, dass sie für alle die jungen Leute, von denen sie besucht werden, gleich gut passen, wenn auch der Vorbereitungsunterricht, den diese erhalten haben, auf ganz verschiedenartige Zwecke berechnet, nach verschiedenen und unvereinbaren Gesichtspunkten organisirt gewesen sei: man könne z. B. die beschreibenden Naturwissenschaften so behandeln, dass diejenigen, denen ihre Terminologie sprachlich verständlich ist, und die, denen sie diess nicht ist, gleich viel davon haben; man könne über die Geschichte der alten Philosophie, oder die Einwirkung der griechischen Kunst und Literatur auf die neuere, Vorträge halten, die Zuhörern, welche kein griechisches Wort kennen, keinen griechischen Dichter oder Prosaiker gelesen, von griechischer Geschichte, Mythologie u. s. w. nichts oder so gut wie nichts gehört haben, ebenso viel bieten und ihrem Bedürfniss ebenso entsprechen, wie dem Bedürfniss derjenigen, die man in allen diesen Dingen viele Jahre lang unterrichtet hat[9]). Aber gerade die Jugend**bildung** wird von vielen mit dem blossen **Lernen** verwechselt. Sie haben sich nicht klar gemacht, dass es sich bei jener nicht darum handelt, sich eine Anzahl bestimmter Kenntnisse und Fertigkeiten für Zeitlebens einzuprägen, dass ihre Aufgabe vielmehr **die** ist, die Geisteskräfte möglichst allseitig zu üben und zu entwickeln, den Sinn und das Verständniss für alles das zu wecken, was dem Leben des Menschen einen Werth gibt und es ihm erleichtert, sich in der Welt zurechtzufinden, dass für sie weit mehr darauf ankommt, **wie** gelernt wird, als **was** gelernt wird. Auch das letztere ist freilich nicht gleichgültig. Aber der Masstab, nach dem der Werth des Lernstoffes beurtheilt sein will, ist nicht der

handwerksmässige des Nutzens für bestimmte praktische Zwecke, sondern der des Einflusses auf die Bildung des Geistes und Charakters. Nicht mit den Gegenständen hat sich die Jugend auf unseren Gelehrtenschulen zu beschäftigen, welche einem jeden in seinem späteren Lebensberuf am häufigsten vorkommen werden, sondern mit denen, welche an sich selbst den höchsten Werth haben, dem Geist und Gemüth die gesundeste, kräftigste, dem jugendlichen Alter am besten zusagende Nahrung gewähren; und an diesem Masstabe gemessen wird die Kenntniss des klassischen Alterthums und die Grundlage derselben, die der alten Sprachen, die Stelle, welche sie gegenwärtig im Jugendunterricht einnimmt, auch ferner zum Segen für das geistige Leben unseres Volkes behaupten.

Anmerkungen.

1) Nach CICERO Tuscul. I, 25, 62 u. a. vgl. meine Philosophie d. Gr. I, 440, 1.

2) In dem Hymnus bei STOBÄUS Ekl. I, 30, wo ich V. 4, im wesentlichen mit MEINEKE, lese: *ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθ᾽, ἤχου μίμημα λαχόντες μοῦνοι* u. s. w.

3) De Iside et Osiride c. 47.

4) Vgl. Phil. d. Gr. III, a, 435 f.

5) Im Kratylus; vgl. Phil. d. Gr. II, a, 530 f. 3. Aufl.

6) Vgl. HOFMANN die Frage der Theilung der philosophischen Facultät. 2. Aufl. (Berl. 1881) S. 32 f. und die dort abgedruckten Gutachten der Berliner philosophischen Facultät von 1869 u. 1880 S. 42. 51 f.

7) PREYER deutsche Rundschau November 1883, S. 257.

8) Aber doch war er derselben nicht so unkundig, wie man oft meint: in der Karlsakademie hatte er 1773, in seinem vierzehnten Jahr, den ersten Preis im Griechischen erhalten.

9) Vgl. hiezu S. 96 f.

VII.

Ueber das Kantische Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin den 11. und 18. December 1879.)

Wenn wir auch Kant's bedeutendste wissenschaftliche That in seiner Kritik des Erkenntnissvermögens zu suchen haben, sieht er selbst doch die positive Hauptaufgabe seiner Philosophie in jener Reform der Ethik, durch die er auch wirklich auf die Denkweise seiner Zeit noch durchgreifender eingewirkt hat, als durch jene. Diese Reform der Ethik geht aber nach seiner eigenen Erklärung von der Ueberzeugung aus, dass die Sittlichkeit und die Sittenlehre sich nicht auf ein materiales, sondern nur auf ein formales Princip gründen könne. Alle seine Vorgänger legten ihr, wie Kant sagt[1]), materiale Principien zu Grunde, d. h. sie suchten den Bestimmungsgrund unseres Willens und den Masstab für die Richtigkeit unserer Handlungen in dem Erfolg, der durch sie erreicht werden soll; und da nun die Vorstellung dieses Erfolges nur dadurch als Motiv auf uns wirken kann, dass sie unser Interesse erregt, so machten sie das Interesse, das der begehrte Gegenstand für uns hat, seine Wirkung auf unser Gefühl, die Lust, die er uns gewährt, zum Beweggrund unseres Handelns. Sie alle hatten daher eudämonistische Principien, solche, die von dem Streben nach Lust, also von dem Gesichtspunkt der Selbstliebe ausgehen; nur dass bei dieser Lust in der Regel an eine dauernde Lust, an die Glückseligkeit, gedacht wird. In welchem Verhältniss aber ein Gegenstand zu unserem Gefühl stehen, ob er für uns mit Lust oder mit Unlust verbunden oder uns gleichgültig sein werde, diess

lässt sich nicht *a priori*, sondern nur empirisch erkennen; alle materiale Moralprincipien sind daher empirische Principien und ermangeln als solche der Allgemeinheit, die wir von einem praktischen, für alle Vernunftwesen gleich sehr gültigen Gesetz verlangen müssen. Da endlich ihnen zufolge das sittliche Wollen und Handeln nur ein Mittel für unsere Glückseligkeit, also für einen ausser ihm liegenden, von ihm selbst verschiedenen Zweck sein soll, so leiden sie alle an einer Heteronomie, welche der Natur eines Sittengesetzes widerspricht: der Wille gibt sich nicht selbst ein Gesetz, sondern er empfängt es von dem Objekt, das Gute soll nicht um seiner selbst, sondern um eines anderen willen gethan werden, das Sittengesetz nicht unbedingt, sondern nur unter der Bedingung gelten, dass durch seine Befolgung ein bestimmter Erfolg erreicht werde. Diesen Mängeln und Misständen lässt sich nach Kant nur dadurch begegnen, dass aus der Fassung des Moralprincips und den ihr entsprechenden Beweggründen jede Rücksicht auf die Materie unseres Handelns, auf den durch dasselbe zu erreichenden Erfolg, ausgeschlossen, und lediglich die Form unseres Willens als solche zum Masstab seines sittlichen Werthes gemacht wird. Das Sittengesetz gilt für alle Vernunftwesen unbedingt; ein sittlicher Wille ist nur da, wo ihm unbedingt, um seiner selbst, nicht um eines anderen willen, aus Achtung vor dem Sittengesetz, gehorcht wird; und somit, schliesst Kant, nur da, wo ihm lediglich um seiner gesetzgebenden Form willen gehorcht wird. Und da nun die unbedingte Geltung eines Gesetzes in seiner Allgemeingültigkeit sich bethätigt, so betrachtet Kant eben diese als das unterscheidende Merkmal des sittlichen Handelns und drückt demnach den wesentlichen Inhalt des Sittengesetzes in der Forderung aus: so zu handeln, dass die Maxime unseres Willens sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eigne.

Mit dem erkenntnisstheoretischen Theil seines Systems scheint diese Ableitung und Fassung des Moralprincips zunächst nur durch den Gedanken des Gegensatzes zusammenzuhängen, in dem nach Kant die theoretische und die praktische Vernunft stehen. In unserem Erkennen sind wir auf die Erscheinungswelt

beschränkt, denn das empirisch gegebene kann von uns nur unter den Formen unseres Vorstellens, daher nur als Erscheinung, nicht nach seinem Ansich, aufgefasst werden, andererseits aber besteht das apriorische in unseren Vorstellungen ausschliesslich in Vorstellungs**formen**; diese können aber ihren Inhalt nur durch die Erfahrung erhalten, über dasjenige dagegen, was über die Erfahrung hinausgeht, geben sie keinen Aufschluss und lassen sich darauf nicht anwenden, da sie eben nur die Art und Weise bezeichnen, in der wir das Gegebene zur Einheit des Bewusstseins zusammenfassen. Ueber die Erscheinung hinauszukommen und das Ansich der Dinge zu erkennen, wäre uns nur dann möglich, wenn uns entweder in unserem apriorischen Erkennen ausser den Vorstellungs**formen** auch ein bestimmter Vorstellungs**inhalt** gegeben wäre, wenn wir jenes Vermögen einer intellektuellen Anschauung besässen, das uns versagt ist; oder wenn anderntheils die Erfahrung uns das Gegebene anders, als in den subjektiven Vorstellungsformen, zeigen könnte. Nur unser freies Wollen ist es, das als ein Ausfluss unserer intelligibeln Natur uns mit der übersinnlichen Welt in Verbindung setzt: nicht um sie zu erkennen, denn diess ist nach Kant unmöglich, sondern um unabhängig von sinnlichen Antrieben zu wollen und zu handeln. Es scheint so zwischen den beiden Haupttheilen des Kantischen Systems grundsätzlich nur das Verhältniss eines durchgreifenden Gegensatzes stattzufinden.

Kant verwickelt sich nun freilich mit diesen Bestimmungen in einen Widerspruch, der seinem System schon oft entgegengehalten worden ist. Alles vernünftige Handeln setzt eine Kenntniss der Zwecke und der Beweggründe voraus, um derentwillen gehandelt wird. Sollen wir aus andern als sinnlichen Beweggründen handeln, so müssen wir auch von anderem, als den sinnlichen Erscheinungen, etwas wissen; es ist daher nicht richtig, dass wir in unserem Erkennen auf die Erscheinungs- und Sinnenwelt beschränkt sind. Und Kant leitet ja auch wirklich aus der praktischen Vernunft jene Ueberzeugungen ab, die er zwar als Sache des Glaubens, als praktische Postulate bezeichnet, die sich aber ihrer wissenschaftlichen Form nach

von theoretischen Sätzen nicht unterscheiden, da sie aus den Thatsachen des sittlichen Bewusstseins durch beweiskräftige Schlüsse gewonnen sein wollen: den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Es lässt sich nicht verkennen, dass damit die Metaphysik, welche aus dem Gebiete der reinen Vernunft ausgewiesen worden war, durch die Hinterthüre der praktischen Vernunft sich wieder einschleicht, und dass das entgegengesetzte Verhalten des Denkens und des Wollens zur übersinnlichen Welt, welches Kant annimmt, auf einer unhaltbaren Trennung des zusammengehörigen beruht. Wenn uns unser Denken nicht über die Sinnenwelt hinausführte, so könnte sich auch unser Wille nichts Uebersinnliches zum Ziel setzen; wenn wir umgekehrt mit unserem Wollen nicht in die Schranken der Sinnenwelt gebannt sind, so können wir es auch mit unserem Denken nicht unbedingt sein, da der Wille, welcher sich auf das Uebersinnliche richtet, den Gedanken des letzteren nothwendig in sich schliesst, dieser Gedanke daher durch die blosse Analyse dessen, was uns in der inneren Anschauung gegeben ist, gefunden und zu einer vielleicht nur unvollkommenen aber doch immer gesicherten Erkenntniss erhoben werden kann.

Kant's praktische Philosophie steht indessen mit seiner Erkenntnisstheorie nicht blos in dem gegensätzlichen Verhältniss, das freilich jedem sofort in die Augen fällt; sondern beide sind auch, wie sich diess bei einem so originellen und folgerichtigen Denker, wie Kant, zum voraus nicht anders erwarten lässt, durch positive Beziehungen mit einander verknüpft; jede von beiden ist in ihrer Eigenthümlichkeit durch die andere bedingt und durch beide ziehen sich dieselben leitenden Gedanken hindurch.

Zunächst nämlich ist schon das nicht zufällig, dass derselbe Philosoph, welcher die Fähigkeit unserer Vernunft im theoretischen Gebiete so gering anschlägt, im praktischen das allerhöchste von ihr erwartet und verlangt. Je vollständiger er die Hoffnung aufgegeben hat, dass es dem menschlichen Denken jemals gelingen könne, durch die Hülle der Erscheinung zum Wesen der Dinge vorzudringen, um so stärker ist in ihm der Drang, diess auf anderem Weg zu erreichen, die Fesseln der

Sinnlichkeit, in die unser Erkennen unabänderlich gebannt ist, durch die Kraft eines Willens, der sich von allen sinnlichen Triebfedern befreit hat, zu sprengen, und den Menschen so wenigstens in dem, was von ihm selbst abhängt, in seiner Gesinnung und dem aus ihr entspringenden Handeln, zum Glied einer höheren Welt zu erheben. Wir finden so bei Kant das gleiche, was uns da und dort in der Geschichte der Philosophie begegnet: dass sich das philosophische Interesse den ethischen Fragen um so hoffnungsvoller und mit um so nachhaltigerem Erfolge zuwendet, je geringer sein Zutrauen zu der Leistungsfähigkeit der spekulativen Vernunft ist. Wie einst Sokrates, hierin wie in anderem Kant's griechisches Vorbild, die ganze Kraft seines Geistes gerade desshalb auf die sittlichen Aufgaben des Menschen concentrirte, weil ihm die Probleme der Physik unlösbar erschienen, so zog Kant die gleiche Folgerung aus seiner Ueberzeugung von der Unmöglichkeit einer Metaphysik. Das Uebersinnliche ist uns ausser uns, als ein gegenständliches, nicht gegeben; um so dringender ist für uns die Aufgabe, es in uns selbst aufzusuchen und zur lebendigen Kraft zu entwickeln, um so ausschliesslicher sind wir darauf angewiesen, es praktisch, mit unserem Willen, zu ergreifen. Andererseits verleiht aber auch nur die Ueberzeugung, dass diess wirklich möglich sei, dem Philosophen die Kaltblütigkeit, mit der er die gefährlichsten kritischen Operationen vornimmt: wüsste er nicht alle die Glaubensartikel, deren der Mensch für sein praktisches Verhalten bedarf, von einer anderen Seite her gesichert, so würde es ihm schwerlich ebenso leicht werden, die Unhaltbarkeit der Gründe aufzuzeigen, auf welche die frühere Metaphysik sie gestützt hatte. Und wie so von den beiden Haupttheilen des Kantischen Systems jeder den andern zu seiner Ergänzung voraussetzt, so gehen auch beide von der gleichen Ansicht über den Werth der auf das Uebersinnliche gerichteten Geistesthätigkeit aus. Kant spricht der theoretischen Vernunft jede Befähigung zu einer wahren Erkenntniss des Wirklichen ab, weil sie uns nicht über die sinnliche Erscheinung hinausführt; er preist die praktische Vernunft, weil sie diess leistet[2]). Bei dem einen wie bei dem

andern von diesen Urtheilen setzt er voraus, dass der Werth unserer geistigen Thätigkeit davon abhänge, ob sie uns das Bewusstsein dessen verschafft, was der Erscheinung als ihr Wesen zu Grunde liegt, des Uebersinnlichen, Intelligibeln. Von der theoretischen Vernunft wird diess verneint, von der praktischen wird es bejaht, aber der Masstab, nach dem ihr Werth bestimmt wird, ist in beiden Fällen der gleiche.

Um so natürlicher werden wir es nun finden, wenn die Principien der Kantischen Ethik auch ihrem Inhalt nach denen der Erkenntnisstheorie entsprechen. Ihr Grundbegriff ist der Begriff der sittlichen Selbstbestimmung, der Freiheit. Der menschliche Wille ist frei, d. h. er ist fähig, sich unabhängig von allen ihm von aussen kommenden Antrieben seine Zwecke selbst zu setzen, er unterliegt keinen zwingenden Naturgesetzen; und weil er frei ist, entspricht seiner Natur nur dasjenige Handeln, in dem er sich als frei bethätigt, sich nicht durch das ihm Gegebene, durch die Naturtriebe und die äusseren Reize bestimmen lässt, sondern sich nach intelligibeln Gesetzen seiner Vernunft selbst bestimmt, nicht die Heteronomie, sondern nur die sittliche Autonomie. Das gleiche Gesetz gilt aber auch für unser Denken. Wie es die Autonomie ist, welche das sittliche Wollen vom sinnlichen Begehren unterscheidet, so ist es die Spontaneität, welche das unterscheidende Merkmal des Verstandes gegen die Sinnlichkeit ausmacht. Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben; sie ist die Receptivität, vermöge der wir Vorstellungen durch die Art erhalten, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Die Verstandeserkenntniss dagegen ist eine Erkenntniss durch Begriffe, und alle Begriffe gründen sich auf die Spontaneität des Denkens[3]). Wie daher die oberste Anforderung an den Willen die sittliche Autonomie ist, so ist das höchste wissenschaftliche Ideal Kant's eine Wissenschaft aus reinen Begriffen, also eine solche, die lediglich aus der Spontaneität des denkenden Geistes, ohne Beihülfe der Erfahrung, hervorgegangen wäre. Wenn es eine Metaphysik, eine Erkenntniss des Uebersinnlichen gibt, so muss diese, wie die Prolegomenen schon in ihrem ersten Paragraphen ausführen,

nicht aus der Erfahrung geschöpft, sondern eine Erkenntniss *a priori*, eine reine philosophische Erkenntniss sein; und ebendesshalb wird die Frage über die Möglichkeit einer Metaphysik auf die Vorfrage zurückgeführt, ob synthetische Urtheile *a priori* möglich seien. Darauf antwortet unser Philosoph nun allerdings: sie seien nur möglich in Beziehung auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung, aber nicht in Beziehung auf das, was über jede Erfahrung hinausliegt, also nur in Beziehung auf Erscheinungen, nicht auf das Ding an sich; und er bestreitet desshalb die Möglichkeit der Wissenschaft, welche das Ansich der Dinge zu ihrem eigenthümlichen Gegenstand hat, der Metaphysik. Aber diess thut der Thatsache keinen Eintrag, dass es nach Kant's Voraussetzung im Gebiete des Denkens wie in dem des Wollens nur die geistige Spontaneität ist, welche uns über die Erscheinung erheben kann; dass dagegen die Sinnlichkeit, mag sie nun durch Anschauungen unserem Denken oder durch Antriebe unserem Willen seinen Inhalt geben, unsern Blick von dem Wahren und Wesenhaften ablenkt, uns von dem Aeusserlichen, Empirischen, abhängig macht. Und wiewohl unsere Spontaneität im Erkennen an die Sinnlichkeit gebunden ist, während sie im Handeln diese so weit zurückzudrängen vermag, dass sie das Ideal einer von ihr durchaus unabhängigen Selbstbestimmung, einer vollkommenen sittlichen Autonomie, zwar nie wirklich erreicht, aber ihm wenigstens immer näher kommt, so zeigt sich doch selbst in jener Sphäre ihre Macht nicht gering. Aller Vorstellungsstoff ist uns zwar nach Kant in der Empfindung gegeben, in der wir uns der Einwirkung der Dinge gegenüber nur receptiv verhalten; aber jede Form, die dieser Stoff in unseren Vorstellungen annimmt, stammt aus uns selbst, aus der Thätigkeit, mit der wir das Gegebene nach apriorischen Vorstellungsgesetzen zur Einheit des Bewusstseins zusammenfassen; und diess gilt streng genommen auch von den Formen der Anschauung, wiewohl Kant selbst diese zur Sinnlichkeit, also zur Receptivität, rechnet. Die gleiche Selbstthätigkeit, welche hier an das Gegebene gebunden und dadurch beschränkt erscheint, stellt sich uns im sittlichen Wollen und Handeln in ihrer reinen Gestalt dar.

Aber wie diese geistige Selbstthätigkeit als Princip unserer Vorstellungen nur die Form derselben aus sich erzeugt, so wird sie sich auch als praktisches Princip nur auf die Form unserer Handlungen beziehen können. Verstehen wir nämlich unter der Form derselben die allgemeine Regel, nach der wir uns bei unseren Zweckbestimmungen richten, unter ihrem Inhalt die bestimmten Zwecke, die durch unser Handeln erreicht werden sollen, so liegt am Tage, dass die letzteren, gerade nach den Voraussetzungen der Kantischen Erkenntnisstheorie, nur auf Grund der Erfahrung festgestellt werden können. Bestehen sie in einer Einwirkung auf die Aussenwelt, so ist uns ja diese nur durch Vermittelung unserer Sinne, also nur empirisch, gegeben; betreffen sie unsere eigenen inneren Zustände, so wissen wir auch von ihnen nur durch die innere Erfahrung, die Beobachtung der psychischen Vorgänge. Unabhängig von der Erfahrung kann ein praktisches Princip nur dann sein, wenn es nicht in einer Bestimmung über dasjenige besteht, was durch unser Handeln erreicht werden soll und als Folge aus ihm hervorgeht, sondern in einer Bestimmung über das, was ihm als sein subjektiver Grund vorangeht, über die allgemeine Richtung, die Form unseres Willens als solche, und abgesehen von jedem bestimmten Zweck unseres Handelns. Das Moralprincip muss aber unabhängig von der Erfahrung sein: denn die Erfahrung zeigt uns nur Erscheinungen, wir sind in ihr auf die Sinnenwelt beschränkt, das sittliche Handeln dagegen soll uns zum Uebersinnlichen erheben; und den Sätzen, welche aus der Erfahrung abgeleitet sind, fehlt es nothwendig an der Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit, die wir von einem Moralprincip verlangen müssen. Kann aber dieses kein empirisches Princip sein, so kann es auch kein materiales, sondern nur ein formales Princip sein: diese für Kant's Ethik massgebende Bestimmung entspricht den Voraussetzungen seiner Erkenntnisstheorie in jeder Beziehung und ist durch dieselben geradezu gefordert.

Nichtsdestoweniger geräth Kant durch diese Bestimmung in grosse Schwierigkeiten. Wenn aus dem praktischen Princip jede Beziehung auf einen bestimmten Zweck und Erfolg unserer

Handlungen entfernt wird, so bleibt nur der Gedanke eines gesetzmässigen Handelns überhaupt übrig: jenes Princip führt sich auf die Forderung zurück, dass das Sittengesetz als solches und nichts anderes unsere Handlungen bestimme; und sofern sich diese Forderung an unser Inneres, unsern Willen und unsere Gesinnung wendet, auf den Grundsatz, dass sie auch keinen andern Beweggrund haben, dass sie nicht allein dem Gesetz entsprechen, sondern auch aus der Achtung vor dem Gesetz, dem Gefühle der Pflicht, als ihrem einzigen Motiv entspringen sollen. Fragen wir aber, welche Handlungen dem Sittengesetz entsprechen, welche Zwecke zu verfolgen unsere Pflicht ist, so zeigt sich nur das äusserliche, und zunächst gleichfalls blos formale Merkmal, dass es solche sein müssen, deren Verfolgung von allen Vernunftwesen in gleicher Weise verlangt werden kann. Was durch ein unbedingt gebietendes Gesetz, einen kategorischen Imperativ, gefordert ist, das muss von allen, denen dieses Gesetz gilt, gleichsehr gefordert werden; was umgekehrt von allen gefordert werden kann, das kann für sie nicht blos unter gewissen, nur für einen Theil derselben zutreffenden Bedingungen, sondern es muss unbedingt nothwendig sein. Die Unbedingtheit der sittlichen Anforderung und die Allgemeingültigkeit derselben lassen sich nicht von einander trennen, jede von beiden setzt die andere voraus; und es ist insofern ganz richtig, wenn es Kant als ein Merkmal alles dem Sittengesetz entsprechenden Handelns betrachtet, dass der Beweggrund desselben als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Nur ist die Sache damit nicht erledigt. Eine pflichtmässige Handlung ist nur diejenige, deren Motiv sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eignet. Aber woran erkennen wir, ob und wie weit diess bei Handlungen einer bestimmten Art der Fall ist? Auf diese Frage gibt uns Kant's Moralprincip keine Antwort, und es kann uns gerade desshalb keine geben, weil es ein blos formales Princip ist, jede Rücksicht auf den Zweck und Erfolg unserer Handlungen zum voraus ablehnt. Es bleibt daher nur übrig, hierüber die Erfahrung zu Rathe zu ziehen, zu untersuchen, was herauskommen würde, wenn alle Menschen

ihr Verhalten nach diesem oder jenem Grundsatz einrichteten. Und Kant verfährt wirklich nicht anders, wenn es sich darum handelt, eine bestimmte sittliche Vorschrift aus seinem Moralprincip abzuleiten. Jedes vernünftige Wesen, sagt er[4]), müsse sich in Ansehung aller Gesetze, denen es immer unterworfen sein möge, zugleich als allgemein gesetzgebend ansehen können. Nun sei auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder desselben. Demnach müsse jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Und anderswo[5]) gibt er die Regel: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, du sie wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest?“ indem er beifügt: nach dieser Regel beurtheile in der That jedermann den moralischen Charakter der Handlungen; man sage: „wie, wenn ein jeder . . . sich erlaubte zu betrügen, . . . oder anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein?“ Was heisst diess aber anders, als dass man den Werth und die Zulässigkeit der Handlungen nach den Folgen beurtheilt, welche diese bestimmte Handlungsweise, wenn sie allgemein üblich würde, für den Zustand der menschlichen Gesellschaft haben müsste? Welches aber diese Folgen sein würden, und ob sie sich in ein Reich der Zwecke einfügen oder ihm widersprechen würden, diess lässt sich natürlich nur nach Gründen, welche die Erfahrung uns an die Hand gibt, entscheiden. Wir erhalten somit auf diesem Wege für die sittliche Schätzung der Handlungen einen empirischen Masstab, sie werden nach ihren Folgen, also nach einem materialen Princip, beurtheilt, und dieses besteht näher in der Glückseligkeit; wenn auch immerhin nicht in der des Einzelnen, sondern in der des Ganzen, dem Wohle der menschlichen Gesellschaft. Wie verträgt sich diess mit der so bestimmten und wiederholten Erklärung Kant's, dass die Moral kein materiales,

sondern ein rein formales, kein empirisches, sondern ein apriorisches Princip haben müsse, dass die Folgen unserer Handlungen, der Einfluss derselben auf die menschliche Glückseligkeit, bei ihrer sittlichen Beurtheilung nicht in Betracht kommen, keine moralische Triebfeder sein dürfen? Man könnte vielleicht in Kant's Sinn antworten: beides sei nicht unvereinbar; die Rücksicht auf die Folgen, welche eine bestimmte Handlungsweise, zur allgemeinen Regel geworden, nach sich ziehen würde, solle nach Kant nicht der Bestimmungsgrund unseres Willens, sondern nur das Merkmal sein, an dem wir erkennen, ob diese Handlung dem Charakter eines unbedingten und daher allgemeingültigen Gesetzes entspreche oder nicht; wir sollen uns also zwar nicht desshalb des Betrugs, Diebstahls u. s. w. enthalten, weil das Wohl der menschlichen Gesellschaft durch solche Handlungen geschädigt würde, aber wir sollen aus den Nachtheilen, die sie der Gesellschaft zufügen, ersehen, dass sie der Anforderung des Sittengesetzes widersprechen. Allein diese Vertheidigung würde nicht ausreichen. Denn gesetzt auch, wir liessen uns die eben besprochene Unterscheidung gefallen, wir erklärten die Achtung vor dem Sittengesetz und seiner unbedingt verpflichtenden Auktorität für das allein zulässige Motiv unseres Handelns, die Gemeinnützigkeit einer Handlung dagegen, diess, dass sie dem Zwecke der allgemeinen Glückseligkeit dient, für ein blosses Anzeichen ihrer Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz, so entstände doch sofort die weitere Frage, mit welchem Recht wir unter den Voraussetzungen der Kantischen Ethik in der Gemeinnützigkeit ein Merkmal der Pflichtmässigkeit sehen. Hienge die letztere nur von der Form des Gesetzes ab, dessen Ausdruck unsere Handlungen sind, so liesse sich diese dem Princip der Selbstsucht ebensogut geben, als dem der Menschenliebe. Der Grundsatz, den eigenen Vortheil rücksichtslos zu verfolgen, lässt sich ebenso unbedingt aufstellen, wie der entgegengesetzte; eine Welt, in der alle Einzelnen diesem Grundsatz nachleben, ist an sich nicht undenkbar; und würde uns freilich eine solche Welt, wie schon Hobbes erkannt hat, das Bild eines fortwährenden Kampfes aller mit allen darbieten, so

zeigt doch ein Blick auf die Thierwelt, dass in diesem Kampf aller Individuen um's Dasein und durch denselben das aus ihnen bestehende Ganze und seine Ordnung sich erhalten kann. Kämen daher die materiellen Folgen unserer Handlungen für ihren sittlichen Charakter wirklich nicht in Betracht, handelte es sich nur darum, einem Grundsatz gemäss zu handeln, der sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eignet, so würde ein folgerichtig durchgeführtes System der Selbstliebe dieser Forderung gleichfalls entsprechen. Sollen wir andererseits, wie diess unstreitig Kant's Meinung ist, bei dieser Forderung nicht an eine allgemeine Gesetzgebung für irgend welche beliebige Wesen, also auch etwa für vernunftlose, denken, sondern an eine allgemeine Gesetzgebung für Vernunftwesen, so muss in der eigenthümlichen Natur der letzteren der Grund dafür aufgezeigt werden, wesshalb der Grundsatz des gemeinnützigen Handelns sich zum Gesetz für sie besser eignet, als der des selbstsüchtigen; und diess kann nur dadurch geschehen, dass die Natur vernünftiger Wesen, wie sie uns durch unsere Selbstbeobachtung bekannt ist, untersucht, und die Förderung des Gemeinwohls als das ihr allein entsprechende Verhalten nachgewiesen wird. Damit ist aber die Forderung eines blos formalen, von allen empirischen Bedingungen unabhängigen Moralprincips durchbrochen; es zeigt sich vielmehr, dass sich diese Forderung nicht durchführen lässt, dass ein solches rein formales Moralprincip nicht ausreicht, um bestimmte sittliche Verpflichtungen zu begründen, dass es für sich allein die Frage, welche Handlungen sittlich seien, nicht zu beantworten vermag, und daher jedenfalls noch durch andere, aus der empirischen Untersuchung der menschlichen Natur und ihrer Daseinsbedingungen entnommene Momente ergänzt werden muss.

Es bestätigt sich diess, wenn wir auf die systematische Ausführung der Kantischen Ethik einen Blick werfen. Kant vertheilt bekanntlich alle Tugendpflichten an die zwei Klassen der Pflichten gegen sich selbst und gegen andere Menschen, von denen er die ersten auf den Zweck der eigenen Vollkommenheit, die andern auf den der fremden Glückseligkeit zurückführt[6]). Aber nur der erste von diesen Zwecken lässt sich

wirklich aus seinem Moralprincip ableiten, wiewohl Kant selbst diess nur ungenügend gethan hat. Das oberste Princip der Tugendlehre, sagt er[7]), sei dieses: nach einer Maxime der Zwecke zu handeln, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein könne. Nach diesem Princip sei es an sich selbst des Menschen Pflicht, den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen. Deutlicher und bündiger könnte man diess vielleicht so ausdrücken, dass man sagte: wenn die Maxime unseres Handelns sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eignen soll, so dürfen wir als Vernunftwesen nur so handeln, dass alle unsere Handlungen eine Bethätigung unserer Vernunft und ebendamit auch ein Mittel zu ihrer weiteren Ausbildung sind; denn für Vernunftwesen sei die Vernunftthätigkeit das allgemeinste Gesetz ihrer Natur. Damit wäre neben dem formalen Anspruch des Moralprincips auf Allgemeingültigkeit der Maximen unseres Willens keine weitere Voraussetzung gemacht, als diejenige, welche der Ableitung des Moralprincips selbst schon zu Grunde liegt, die Anerkennung der vernünftigen Natur des Menschen; wenn auch freilich die besonderen aus dem Grundsatz der eigenen Vervollkommnung sich ergebenden Pflichten nur mittelst weiterer, auf die erfahrungsmässige Kenntniss der menschlichen Natur, ihrer Bedürfnisse und Entwickelungsbedingungen, gegründeter Erwägungen gefunden werden könnten. Dagegen lässt sich nicht absehen, wie mit Kant's formalem Moralprincip die Verpflichtung zur Beförderung fremder Glückseligkeit sich begründen lassen könnte; wenn wenigstens wahr ist, was er selbst nicht müde wird uns einzuschärfen: dass „alle praktischen Principien, die ein Objekt des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, insgesammt empirisch sind und keine praktischen Gesetze abgeben können[8])“. Denn ein Objekt des Begehrungsvermögens, ein Erfolg, der ausserhalb unserer Handlung als solcher liegt, zu dem sie sich als blosses Mittel verhält, ist die fremde Glückseligkeit gerade so gut wie die eigene. Ob ich eine Handlung desshalb vornehme, um mich selbst, oder um andere in einen bestimmten Zustand zu versetzen: ihr Zweck liegt in dem einen

wie in dem anderen Fall nicht in ihr selbst, sondern in dem, was durch sie erreicht werden soll; und es wäre eine leere Distinktion, wenn man sagen wollte: ihr Zweck liege zwar in der Glückseligkeit der anderen, ihr Motiv dagegen in der Achtung vor dem Sittengesetz, das uns zur Beförderung fremder Glückseligkeit verpflichte. Denn wie kann uns das Sittengesetz dazu verpflichten, wenn die Glückseligkeit nicht an und für sich ein Gut ist? Ist sie diess aber für die andern, so ist sie es auch für uns selbst, und wenn es Pflicht ist, dass man die fremde Glückseligkeit befördere, kann es unmöglich pflichtwidrig sein, die eigene befördern zu wollen. Gerade nach Kant's Grundsätzen muss ja das, was für irgend jemand sittlicher Zweck sein kann, es auch für alle sein können: wenn daher meine Glückseligkeit für die andern Zweck sein darf, so darf sie es auch für mich selbst sein. Wenn Kant das erste behauptet und das zweite läugnet, begeht er einen unverkennbaren Widerspruch. In der Consequenz seiner allgemeinen Voraussetzungen hätte es gelegen, die Sorge für die fremde so gut, wie die für die eigene Glückseligkeit von der sittlichen Thätigkeit als solcher ganz auszuschliessen. Es wäre dann aber freilich jene Einseitigkeit seiner Moral nur um so schroffer zum Vorschein gekommen, welche schon unter seinen nächsten Nachfolgern nicht blos einem Schiller, sondern auch einem Fichte und Schleiermacher eine ergänzende Umbildung derselben zum Bedürfniss machte: die Einseitigkeit, deren Ausdruck der blos formale Charakter seines Moralprincips ist. Um der Strenge der sittlichen Anforderung und der Reinheit der sittlichen Motive nichts zu vergeben, will Kant von ihnen jede Rücksicht auf den Erfolg unserer Handlungen, oder, wie er sagt, auf die Materie derselben, jeden Gedanken an das Wohl des Menschen ausgeschlossen wissen; um unserem Willen den Weg zur übersinnlichen Welt offen zu halten, verlangt er, dass derselbe jede Verbindung mit dem sinnlichen Theil unserer Natur abbreche; macht es sich aber dadurch unmöglich, die konkreten sittlichen Aufgaben aus seinem Moralprincip als solchem abzuleiten, und das Pflichtgebot in eine lebendige Beziehung zu dem individuellen Willen und Bedürfniss

zu setzen. Das oberste sittliche Gesetz beschränkt sich auf die formale Allgemeinheit des Willens, auf die Forderung, so zu handeln, wie alle handeln können; als das einzig zulässige sittliche Motiv wird die Achtung vor dem Gesetz in solcher Ausschliesslichkeit geltend gemacht, dass jeder Antheil der Neigung an der Pflichterfüllung, jede eigene Freude an derselben, bereits als eine Verunreinigung erscheint; woraus von selbst folgt, dass auch bei der Bestimmung unserer Zwecke das individuelle Bedürfniss nicht mitzusprechen hat, dass die Unbedingtheit der sittlichen Anforderung, so wie sie hier gefasst ist, zu einer starren Einförmigkeit hinführen müsste.

Trotz dieser unverkennbaren Mängel war nun freilich Kant's Verdienst um die philosophische Ethik ebenso gross, wie sein thatsächlicher Einfluss auf dieselbe. Was zunächst ihre wissenschaftliche Form und Begründung betrifft, so hat er zuerst eine Frage aufgeworfen, mit deren Untersuchung in Zukunft jede wissenschaftliche Ethik anzufangen haben wird: die an Kant's grundlegende erkenntnisstheoretische Forschungen sich unmittelbar anschliessende Frage nach dem apriorischen oder empirischen Ursprung des sittlichen Bewusstseins; denn auf diese Frage führt sich bei ihm schliesslich die Unterscheidung der formalen und materialen Moralprincipien zurück: jene sind solche, die unabhängig von der Erfahrung aus apriorischen Gesetzen der praktischen Vernunft sich ergeben, diese sind aus der Erfahrung geschöpft. Mit der Annahme eines rein apriorischen Ursprungs der Sittengesetze ist aber bei Kant auch der Zug auf's engste verbunden, durch den er massgebend, wie kein zweiter, mit der durchschlagendsten und segensreichsten Wirkung, in die sittlichen Anschauungen unseres Volkes eingegriffen hat: die Strenge, mit welcher sich in seiner Ethik der Pflichtbegriff geltend macht, ohne irgend eine Ausnahme oder Einwendung gegen die Unbedingtheit der sittlichen Anforderung zu gestatten. Dieses letztere Verdienst ist nun so augenfällig, dass es von allen Seiten anerkannt ist. Ueber den anderen Punkt, die Frage nach dem apriorischen oder empirischen Ursprung, dem formalen oder materialen Charakter der sittlichen Gesetze,

sei es mir erlaubt, meiner bisherigen, historisch-kritischen Betrachtung einige allgemeinere Bemerkungen beizufügen.

Wenn Kant darauf dringt, dass das Moralprincip ein apriorisches, ebendesshalb aber ein rein formales Princip sein müsse, so ist diess, wie wir gesehen haben, in seinem ganzen Standpunkt begründet. Nach seinen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen erscheint ihm die unbedingte und ausnahmslose Geltung des Sittengesetzes nur in dem Fall sichergestellt, wenn es uns unabhängig von jeder empirischen Bedingung, als ein apriorisches Gesetz der Vernunft, gegeben ist; und eben diese Erwägung wird immer den stärksten Grund derjenigen bilden, welche dem Sittengesetz einen apriorischen Ursprung beilegen zu müssen glauben. Aber während man früher von der Voraussetzung angeborener Ideen oder diesen gleichwerthiger intellektueller Anschauungen aus die sittlichen Grundsätze nach Form und Inhalt als apriorische, und desshalb keines weiteren Beweises bedürftige Sätze behandelte, ist diess auf dem Standpunkt der neueren Erkenntnisstheorie unmöglich geworden. Seit Locke der Lehre von den angeborenen Ideen in einer zwar lange nicht erschöpfenden, aber ihren Grundgedanken nach unwiderleglichen Kritik den Krieg erklärt hat, konnte jede weitere Untersuchung dieser Frage der Ueberzeugung nur zur Bestätigung dienen, dass kein Vorstellungsinhalt, welcher es auch sei, anders, als durch Vermittelung unserer eigenen Vorstellungsthätigkeit, in unseren geistigen Besitz übergehen, daher keiner uns angeboren sein könne; und dass wir ebensowenig durch intellektuelle Anschauung oder überhaupt auf einem anderen Wege als dem der äusseren und inneren Erfahrung die Vorstellungen gewinnen können, die wir dann weiter zu Phantasiebildern und Begriffen verarbeiten [9]). Wenn aber dieses, so können auch unsere sittlichen Begriffe ihren Inhalt nur aus der Erfahrung schöpfen, das Apriorische in denselben kann sich nur auf ihre Form, nur auf die Art, wie gehandelt werden soll, nicht auf das, was gethan werden soll, beziehen; denn nur die Gesetze unseres Willens können uns, ebenso wie die Vorstellungsgesetze, als subjektive Formen unserer geistigen Thätigkeit angeboren sein, die Zweck-

begriffe dagegen, die durch unsere Willensthätigkeit verwirklicht werden sollen, können mit allen anderen Begriffen erst im Lauf unseres Lebens von uns gebildet werden. Soll es daher ein sittliches Princip geben, in dem gar kein empirisches Element ist, wie diess nach Kant von dem obersten Moralprincip gilt, so kann dieses nur die Form unseres Wollens betreffen, aber keine auf seinen Inhalt bezügliche Bestimmung, keine sittliche Zweckbestimmung, enthalten. Der Urheber der Vernunftkritik hat diess mit gewohntem Scharfsinn erkannt, und desshalb eine streng formale Fassung des Moralprincips nothwendig gefunden; hat aber dadurch seine Theorie allen den Einwürfen blosgestellt, die schon oben entwickelt worden sind. Von ähnlichen Einwürfen müsste jede Theorie getroffen werden, welche den Gedanken eines rein apriorischen Moralprincips folgerichtig durchführte: sie müsste sich mit einem blos formalen Princip begnügen, aus dem sich keine bestimmten Pflichten und Thätigkeiten ableiten liessen; müsste aber ebendesshalb, um für die Moral einen positiven Inhalt zu gewinnen, um von allgemeinen Grundsätzen zu bestimmten sittlichen Thätigkeiten und Pflichten zu kommen, doch wieder, und in einer mit ihrem Standpunkt unvereinbaren Weise, auf die Erfahrung zurückgehen. Einige Beispiele zur Erläuterung dieses Sachverhalts werden uns später noch begegnen.

Wollte man nun aber auf jede apriorische Ableitung der sittlichen Gesetze verzichten und sich an die Erfahrung allein halten, so würde den Vorschriften, die man auf diesem Weg erhielte, das unterscheidende Merkmal sittlicher Gebote, das der ethischen Nothwendigkeit, fehlen. Jede blos empirische Begründung der Ethik führt sich auf die Betrachtung der Wirkungen zurück, welche nach dem Zeugniss der Erfahrung mit gewissen Handlungen als Folge derselben verknüpft sind; und den Masstab für die Beurtheilung dieser Wirkungen, und somit auch für den Werth oder die Verwerflichkeit der Handlungen, aus denen sie hervorgehen, kann nur ihr Einfluss auf das Wohl des Menschen abgeben. Den Erfolg der Handlungen zum Masstab ihres Werthes machen heisst mit anderen Worten, sie nach ihrer Zweckmässigkeit, ihrem Nutzen für den Menschen.

beurtheilen. In der Erreichung unserer sämmtlichen Lebenszwecke besteht nun unsere Glückseligkeit; sie ist daher der letzte Zweck unserer Handlungen, der Erfolg, auf den sie alle hinarbeiten; und wenn sich ihr Werth nach ihrem Erfolg richtet, so richtet er sich nach dem Einfluss, den sie auf unsere Glückseligkeit ausüben. Kant hat insofern richtig gesehen, wenn er jede Sittenlehre, die den Erfolg der Handlungen zum leitenden Gesichtspunkt nimmt, ihrer wissenschaftlichen Begründung nach für eudämonistisch erklärt; in ihren materiellen Ergebnissen können allerdings auch solche formell eudämonistische Theorieen ausserordentlich weit auseinandergehen, denn diese hängen nicht davon ab, ob die Glückseligkeit zum letzten Zweck gemacht wird, sondern davon, worin die Glückseligkeit gesucht wird. Allein wenn sich auch ein reiner und idealer Inhalt der Ethik mit ihrer empirisch-eudämonistischen Begründung verträgt, so wird doch die ausnahmslose Geltung der sittlichen Anforderungen, die Strenge des Pflichtbegriffs, durch dieselbe in Frage gestellt. Nur dann würde das Princip der Glückseligkeit von diesem Vorwurf nicht getroffen, wenn man unter der Glückseligkeit dasselbe verstehen wollte, was die grossen griechischen Ethiker unter der Eudämonie verstanden, die naturgemässe Vollendung des menschlichen Lebens. In diesem Fall hätte man an den Gesetzen und Bedürfnissen der menschlichen Natur einen objektiven Masstab, aus dem sich allgemeingültige Vorschriften für das Handeln ableiten liessen. Allein in diesem Sinn ist nicht blos unter den neueren Moralphilosophen der Begriff der Glückseligkeit nur von denjenigen gefasst worden, welche denselben mit Wolff und Leibniz auf den der Vollkommenheit zurückführen, in Wahrheit also diese, und nicht die Glückseligkeit als solche, zum Princip machen; sondern diese Fassung führt überhaupt über die blos empirische Begründung der Moral, mit der wir es hier zu thun haben, hinaus. Denn wenn nicht das subjektive Gefühl, sondern die wesentlichen Bedürfnisse und die gemeinsamen Gesetze der menschlichen Natur darüber entscheiden sollen, was zur Glückseligkeit gehört, so schöpft dieser Begriff seinen Inhalt nicht blos aus der Betrachtung der Wirkungen,

die sich aus gewissen Handlungen erfahrungsgemäss für unseren persönlichen Zustand ergeben; er entsteht uns vielmehr dadurch, dass wir uns dessen bewusst werden, was durch die eigenthümliche Natur des Menschen, vermöge ihrer inneren, apriorischen Gesetze, gefordert ist. Macht man dagegen das Urtheil über den Werth der Handlungen von ihren thatsächlichen Wirkungen abhängig, so entsteht sofort die weitere Frage, nach welchem Masstab wir diese Wirkungen selbst beurtheilen, wesshalb wir die einen erstreben, den anderen widerstreben sollen; und darauf lässt sich, wie bemerkt, auf dem Standpunkt des ethischen Empirismus nur antworten: ein Erstrebenswerthes, ein Gut, sei für uns das, was uns Lust gewährt oder uns von Unlust befreit, etwas zu Vermeidendes, ein Uebel, sei das, was Unlust herbeiführt oder Lust verhindert. Die oberste Norm für die praktische Werthschätzung liegt auf diesem Standpunkt, mit Einem Wort, in dem Gefühl der Lust und der Unlust: gut ist das Angenehme, schlecht und verwerflich das Unangenehme. Daraus folgt nun allerdings nicht, dass wir dem momentanen Lust- oder Unlustgefühl unbedingt folgen sollen; die verschiedenen angenehmen und unangenehmen Empfindungen können vielmehr gegen einander abgewogen, es kann auf angenehmes verzichtet oder unangenehmes gewählt werden, um sich für die Zukunft grössere Genüsse zu sichern oder überwiegenden Unannehmlichkeiten zu entgehen, es kann unter verschiedenen Genüssen, die sich nicht mit einander vereinigen lassen, dem höheren oder dauernderen der Vorzug gegeben, und es kann aus diesem Grunde auch wohl die sinnliche Lust der geistigen, die Befriedigung eines selbstischen Triebs der einer wohlwollenden Neigung zum Opfer gebracht werden. Den vorübergehenden Genüssen und Unannehmlichkeiten treten so die dauernden, dem augenblicklichen Reiz tritt die Berechnung der entfernteren Folgen, dem Angenehmen tritt das Nützliche, dem Unangenehmen das Schädliche zur Seite, und die Aufgabe der wahren Lebenskunst wird darin gefunden, durch Abwägung und Ausgleichung aller dieser Momente jedem Einzelnen die grösste nach den gegebenen Umständen für ihn erreichbare Summe von Lebensgenuss zu verschaffen: die

Glückseligkeit im Sinn des dauernden individuellen Wohlbefindens bildet den höchsten Masstab der sittlichen Beurtheilung.

Wie aber auf diesem Wege der Begriff sittlicher und rechtlicher Verpflichtungen gewonnen werden könnte, lässt sich nicht absehen. Wird der Werth oder Unwerth unserer Handlungen nach den Gefühlen der Lust und der Unlust bemessen, die aus ihnen hervorgehen, so gibt es für denselben überhaupt keinen objektiven und allgemeingültigen, sondern nur einen subjektiven und individuellen Masstab. Denn was für jeden angenehm oder unangenehm ist, hängt von dem Verhältniss des Gegenstandes zu seinen persönlichen Zuständen, Bedürfnissen und Neigungen ab; und gibt es auch solches, was jedem Menschen angenehm oder unangenehm ist, so wird doch das Werthverhältniss der verschiedenen angenehmen oder unangenehmen Gegenstände von verschiedenen Personen sehr verschieden beurtheilt. Jeder Mensch ist z. B. für sinnlichen Schmerz und sinnliche Lust, und jeder, der nicht in der völligen Thierheit stecken geblieben oder in sie zurückgesunken ist, auch für geistige Genüsse und wohlwollende Gefühle empfänglich. Daraus folgt aber nicht, dass die einen im Vergleich mit den andern für jeden den gleichen Werth haben; so gut vielmehr der eine die geistigen Genüsse höher schätzt, als die sinnlichen, kann bei einem andern das umgekehrte stattfinden. Wie soll man nun dem letzteren beweisen, dass seine Ansicht falsch sei? Wenn die letzte Entscheidung dem Lust- und Unlustgefühl zusteht, ist das des einen gerade so berechtigt, als das des andern; und so gut *A* im Recht ist, wenn er von sich aussagt, dass für ihn die geistige Lust den höheren Werth habe, ist es auch *B*, wenn er seinerseits das Gegentheil von sich aussagt. Liesse sich aber auch der Nachweis herstellen, dass gewisse Handlungen zu einer höheren, dauernderen, gesicherteren Lust führen, gewisse Genüsse reiner, nachhaltiger, mit weniger Unlust und Gefahr verknüpft seien, als andere, und wäre es uns dadurch möglich gemacht, den Einfluss unseres Verhaltens auf unsere Glückseligkeit nach erfahrungsmässigen Daten zu berechnen, so ist doch unverkennbar, dass diese Berechnung, für's erste, immer nur eine Durchschnitts- und

Wahrscheinlichkeitsrechnung sein könnte, von welcher der Einzelne nie sicher wüsste, ob sie auch auf ihn, nach seiner Individualität und seinen Verhältnissen zutreffe; und dass sich aus derselben, zweitens, zwar die Regel der Klugheit ableiten liesse, um des eigenen Interesses willen so oder so zu handeln, aber nicht die sittliche Verpflichtung zu diesem Handeln. Möchte man z. B. noch so klar darthun, dass wir fremde Rechte nicht verletzen dürfen, wenn wir unsere eigenen geachtet wissen wollen, so würde daraus doch nur die Klugheitsvorschrift folgen, sich des Unrechts zu enthalten, wenn man von demselben mittelbar oder unmittelbar Nachtheile zu befürchten hat, die den Vortheil der unrechtmässigen Handlung überwiegen; wer dagegen die letztere zu verheimlichen verstände oder mächtig genug wäre, um sich ihren nachtheiligen Folgen entziehen zu können, für den läge folgerichtiger Weise kein Grund vor, das Rechtswidrige zu unterlassen. Wenn die oberste praktische Norm in den Folgen läge, die unser Verhalten für unser eigenes Wohl nach sich zieht, würde die ganze Sittenlehre sich in eine Klugheitslehre auflösen, die nie ein unbedingtes und allgemeingültiges Gesetz, sondern nur hypothetische Regeln aufstellen könnte, und jedem nach seiner persönlichen Neigung und den Umständen der besonderen Fälle unbestimmbar viele Ausnahmen von diesen Regeln gestatten müsste.

Um diesem Einwurf zu begegnen, nimmt man nun den Begriff des Gemeinwohls, des allgemeinen Interesses, zu Hülfe. Zunächst zwar, sagt man, verfolgt jeder Mensch von Natur seine eigenen Zwecke und Interessen; aber man musste sich bald durch die Erfahrung überzeugen, dass nicht alle Zwecke der Einzelnen und nicht alle die Mittel, mit denen sie verfolgt werden, sich zu dem Wohl und Interesse anderer Menschen gleich verhalten, dass die einen sich damit vertragen oder es positiv fördern, die andern es verletzen. Das Gemeinschädliche wurde getadelt, verhindert und bestraft, das Gemeinnützige gelobt, unterstützt und belohnt; dieses erschien als etwas, das sein soll, als gut, jenes als etwas, das nicht sein soll, als böse. Die Begriffe des Guten und Bösen, des Rechts und des Unrechts

bezeichnen daher ursprünglich nichts anderes, als das Gemeinnützige und Gemeinschädliche. Weil aber das, was mit dem allgemeinen Interesse übereinstimmt oder ihm widerstreitet, auch zu dem Interesse jedes Einzelnen sich ebenso verhält, ist es durch das eigene Interesse geboten, das Gemeinnützige zu thun, das Gemeinschädliche zu unterlassen: liegt auch das letzte Motiv unseres Handelns in unserem Interesse, so ist doch die Tugend und das Rechtthun durch dieses selbst gefordert. Aber so manches Richtige diese Theorie auch enthält, so wenig kann sie doch zur Beantwortung der Frage genügen, mit der wir es hier zu thun haben. Wenn es sich darum handelt, die thatsächliche Entwickelung des sittlichen Bewusstseins zu erklären, wird man allerdings von der Voraussetzung ausgehen müssen, dass es zunächst die wohlthätigen oder nachtheiligen Folgen gewisser Handlungen für andere waren, nach denen sich diese bei ihrer Beurtheilung jener Handlungen, ihrem Lob und Tadel richteten, und dass nur allmählich, mit der Läuterung und Verfeinerung der sittlichen Gefühle und Begriffe, dieser äusserliche Masstab durch einen innerlicheren, von der Gesinnung und Absicht der Handelnden hergenommenen, ersetzt wurde. Aber die Vorstellungen des Guten und Bösen, des Rechts und des Unrechts, konnten sich auf diesem Wege nicht bilden, wenn nicht in der Natur des Menschen, und näher in seiner Vernunft, das Bedürfniss und die Fähigkeit begründet war, sich mit andern zu vergleichen, ihre Zustände nach der Analogie der eigenen zu beurtheilen, aus eigenen und fremden Erfahrungen allgemeine Gesetze zu abstrahiren und sich in dem eigenen Thun nach denselben zu richten; wenn nicht in der Vernunftanlage des Menschen auch seine Anlage zur Sittlichkeit begründet war. Ohne diese Bedingung hätte es nie dazu kommen können, dass aus den Erfahrungen der Einzelnen über den Nutzen oder den Schaden, den gewisse Handlungen ihnen bringen, allgemeine und von allen anerkannte Regeln des Handelns hervorgiengen; sondern jeder würde zwar das, was ihn verletzte, gehasst und abgewehrt, das, was ihm nützte, geliebt und gelobt haben; aber keiner hätte sich daraus den Grundsatz entnommen, anderen nicht

zuzufügen, was er sich selbst nicht zugefügt wissen will, und anderen das zu thun, wovon er wünscht, dass sie es ihm thun. Wenn daher auch die Erfahrung über die Folgen der Handlungen für die menschliche Gesellschaft zur Entstehung der sittlichen Begriffe den ersten Anstoss gab, so reicht sie doch schon zu ihrer psychologischen Erklärung nicht aus; jede sittliche Entwickelung setzt vielmehr als ihren allgemeinsten inneren Grund die Vernunftanlage des Menschen voraus. Noch weniger kann aber jene Erklärung genügen, wenn es sich darum handelt, die Gültigkeit der sittlichen Begriffe, die verpflichtende Kraft der moralischen und rechtlichen Gebote darzuthun. Auch sie soll sich auf das Interesse gründen: nur dass dieses nicht blos das Interesse der Einzelnen sei, sondern das der Gesellschaft, das allgemeine Interesse. Das Gemeinnützige, sagt man, ist das, was allen vortheilhaft ist, das Gemeinschädliche, was allen schadet; also müssen alle, in ihrem eigenen Interesse, jenes wollen und gutheissen, dieses missbilligen und abwehren. Aber in diesem Schlusse versteckt sich eine Zweideutigkeit, eine *quaternio terminorum*. Was allen Einzelnen vortheilhaft ist, das werden freilich alle, sofern sie diess einsehen, begehren und billigen, was allen Einzelnen nachtheilig ist, dem werden auch alle widerstreben. Allein unter dem, was allen nützt oder schadet, dem Gemeinnützigen und Gemeinschädlichen, versteht man nicht das, was allen Einzelnen, sondern das, was der Gesellschaft als Ganzem nützlich oder schädlich ist. Dieses fällt aber mit jenem keineswegs immer zusammen, es lässt sich vielmehr das, was im Interesse des Ganzen liegt, häufig nicht ohne eine Beeinträchtigung mancher Einzelinteressen, und niemals ohne eine fühlbare Beschränkung derselben durchsetzen: das Gemeinschädliche kann dem Einzelnen für seine Person grossen Vortheil bringen, das Wohl des Ganzen schwere Opfer von ihm fordern. Was soll ihn nun bestimmen, auf jene Vortheile zu verzichten und diese Opfer zu bringen? Ein innerer Verpflichtungsgrund dazu lässt sich nicht aufzeigen, so lange man von keinem höheren Standpunkt ausgeht, als dem des Interesse's, und so sieht sich diese Ansicht schliesslich immer wieder genöthigt,

die Verbindlichkeit der sittlichen und rechtlichen Gesetze auf eine äussere Nöthigung, auf den Zwang zurückzuführen, welcher gegen die Einzelnen von der Gesellschaft theils durch ausdrückliche Gesetze und Institutionen, theils durch alle jene materiellen, wirthschaftlichen und moralischen Rückwirkungen geübt wird, die auch ohne eine gesetzliche Organisation naturgemäss eintreten und in ihrer Gesammtheit eine so starke und in mancher Beziehung unwiderstehliche Macht sind. Allein wenn sich auch auf diesem Wege bis zu einem gewissen Grade begreiflich machen lässt, wie auch in einer nur vom Einzelinteresse geleiteten Gesellschaft sich eine äussere Ordnung bilden könnte, so lässt sich doch nicht absehen, wie die dem Einzelnen durch sein Interesse angerathene Unterwerfung unter den gesellschaftlichen Zwang jemals zu einer inneren sittlichen Verpflichtung werden könnte; wenn sie sich vielmehr als solche darstellt, so müsste darin eine Selbsttäuschung erkannt werden, von der eben die Einsicht in ihre Entstehung uns befreit: die richtige Consequenz dieser Theorie läge in der Behauptung, dass Recht und Sitte uns nur so lange binden, als ihre Verletzung nicht ohne überwiegende Nachtheile gewagt werden kann.

Aus allem diesem ergibt sich, dass die sittlichen Vorschriften zwar ihren Inhalt aus der Erfahrung schöpfen, dass aber ihre verpflichtende Kraft auf allgemeinen, von jeder bestimmten Erfahrung unabhängigen Gesetzen des menschlichen Geistes beruhen muss. Eine rein apriorische Deduktion dieser Gesetze kann allerdings nur zu einem formalen Moralprincip, wie das Kantische, führen, aus dem sich keine bestimmten sittlichen Thätigkeiten und Pflichten herleiten lassen, das daher, um solche zu gewinnen, schliesslich doch wieder auf die Erfahrung zurückgehen muss, während es doch dazu nach seinen eigenen Voraussetzungen kein Recht hat. Will man sich nun aber, um diesem Uebelstand zu entgehen, an die Erfahrung allein halten und das Rechts- und Sittengesetz lediglich auf die Betrachtung der Folgen gründen, welche aus gewissen Handlungen für den Menschen und sein Wohl thatsächlich hervorgehen, so kommt man nie zu einer unbedingten sittlichen Verpflichtung, sondern

immer nur zu der Vorschrift der Klugheit, sich des Nachtheiligen dann zu enthalten, das Nützliche dann zu thun, wenn sich nach den Umständen des gegebenen Falles erwarten lässt, dass die nachtheiligen Wirkungen des einen, die vortheilhaften des andern wirklich eintreten werden. Um unbedingt gültige Vorschriften für das Wollen und Handeln, sittliche und rechtliche Verpflichtungen begründen zu können, müssten die Folgen unseres Verhaltens mit demselben in einem so unauflöslichen Zusammenhang stehen, dass ihr Eintreten an keine weitere Bedingung, als dieses bestimmte sittliche Verhalten selbst, an diese aber immer und ausnahmslos geknüpft wäre. Diess ist aber bei denjenigen Folgen desselben, welche sich auf unser äusseres Wohl beziehen, offenbar nicht der Fall; denn ob diese eintreten, ob z. B. ein Verbrechen bestraft, eine edle That anerkannt und belohnt wird, oder nicht, hängt von einer Reihe veränderlicher Umstände ab, die fehlen oder vorhanden sein können, ohne dass der Charakter der Handlung als solcher davon berührt würde. Aber auch die Rückwirkung unserer Handlungen auf unser eigenes Gefühl und Bewusstsein tritt keineswegs so unfehlbar und gleichmässig ein, dass sich die sittlichen Verpflichtungen mit Sicherheit auf sie begründen liessen. Wären mit jeder schlechten That oder Willensregung nothwendig Gefühle der Unseligkeit, der Schaam, der Reue, der Selbstverachtung, mit jeder Pflichterfüllung ebenso nothwendig Gefühle einer so hohen inneren Befriedigung verknüpft, dass alle anderweitigen Opfer dagegen verschwänden, so könnte es den Schein gewinnen, als ob Tugend und Rechtschaffenheit nur wegen der mit ihnen verbundenen Gefühlszustände, als Mittel, um zu ihnen zu gelangen, nicht an sich selbst nothwendig wären. Allein ob und in welchem Masse der sittliche Werth unserer Handlungen in unserem eigenen Gefühl zum Ausdruck kommt, die Pflichterfüllung als eine unerlässliche Bedingung der Zufriedenheit mit uns selbst, die Pflichtverletzung als eine innere Herabwürdigung, ein für unser eigenes Bewusstsein unerträglicher Widerspruch von uns empfunden wird, diess hängt selbst schon von dem Stand unseres sittlichen Lebens ab. Wer sittlich roh oder verkommen ist, dem fehlt diese Empfindung,

dem ist es wohl im Gemeinen; die sittlichen Anschauungen und Bedürfnisse sind in ihm nicht so weit entwickelt, dass er seinen eigenen Zustand als einen unwürdigen und unseligen empfände. So lange daher die Glückseligkeit an dem subjektiven Gefühl, an der Zufriedenheit des Einzelnen mit seinem Zustand gemessen wird, kann man es nicht als eine allgemein gültige Thatsache hinstellen, dass dieselbe wenigstens als innere Glückseligkeit mit der sittlichen Würdigkeit gleichen Schritt halte; diess ist vielmehr eine moralische Anforderung, deren Verwirklichung aber nur von der fortschreitenden sittlichen Bildung erwartet werden kann: es muss verlangt werden, dass alle ihre Glückseligkeit von ihrer Würdigkeit abhängig fühlen, aber es kann nicht behauptet werden, dass diess auch thatsächlich der Fall sei. Es kann daher auch die sittliche Verpflichtung nicht mit dem Satze begründet werden, dass die Tugend das einzige Mittel zur wahren Glückseligkeit sei; da dieser Satz vielmehr die Ueberzeugung, dass die Sittlichkeit eine Forderung der menschlichen Natur sei, d. h. die Anerkennung der sittlichen Verpflichtung, schon voraussetzt.

Lässt sich aber diese Verpflichtung als eine wirkliche Verpflichtung, ein unbedingt und allgemein gültiges Gesetz unseres Verhaltens, weder mit den äusseren noch mit den inneren Folgen desselben wissenschaftlich begründen, so wird es nur der Charakter unserer Handlungen als solcher sein können, auf dem es beruht, dass eine bestimmte Gesinnungs- und Handlungsweise Pflicht für uns ist, die entgegengesetzte unserer Pflicht widerstreitet. Näher jedoch wird diess das Verhältniss sein, in dem sie zu den allgemeinen Gesetzen und Bedürfnissen der menschlichen Natur stehen. Es sind die Gesetze der menschlichen Natur, um die es sich hier handelt [10]); denn wenn vernunftlose Wesen überhaupt keines sittlichen Handelns und keiner sittlichen Verpflichtungen fähig sind, so würden sich andererseits für solche Vernunftwesen, die keine oder eine von der menschlichen wesentlich verschiedene Sinnlichkeit hätten, sittliche Thätigkeiten, Verhältnisse und Verpflichtungen anderer Art ergeben, als für den Menschen [11]); wie ja selbst Kant, trotz der allgemeineren Fassung seines Moralprincips, doch die gebietende Form des Sitten-

gesetzes und die Forderung einer Achtung vor dem Gesetz, die mit der Neigung im Streit liegt, nur auf die sinnliche Natur des Menschen zu begründen weiss. Der Versuch vollends, die sittlichen Verpflichtungen des Menschen auf einen aussermenschlichen Willen zu gründen, dem der menschliche sich zu unterwerfen habe, verbietet sich ausser allem andern schon durch die Erwägung, dass die sittliche Nothwendigkeit dieser Unterwerfung doch wieder nachgewiesen werden müsste, und nur auf demselben Wege, wie alle sittlichen Anforderungen überhaupt, nachgewiesen werden könnte. Es können aber nur die allgemeinen Gesetze, die wesentlichen und sich gleich bleibenden Bedürfnisse der Menschennatur sein, auf denen die sittlichen Gebote beruhen: nicht die Gefühle der Lust und der Unlust, die mit den Individuen und ihren Zuständen wechseln, sondern nur die im Wesen des Menschen begründeten, und desshalb an jeden Menschen als solchen zu stellenden, von den äusseren Umständen und dem persönlichen Belieben unabhängigen Anforderungen bieten der Ethik eine gesicherte Grundlage. Diese durch eine sorgfältige Erforschung der menschlichen Natur zu bestimmen, ist die erste, grundlegende Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik. Ein Shaftesbury und seine Nachfolger waren insofern auf dem richtigen Wege, wenn sie zur Begründung der Moral von den in der menschlichen Natur ursprünglich angelegten Trieben und Neigungen ausgiengen. Nur genügt es nicht, diese Triebe und dieses bestimmte Werthverhältniss derselben als etwas thatsächlich gegebenes zu behandeln, oder sich für das letztere auf die Lust zu berufen, die mit der Befriedigung der einen oder der andern von ihnen verbunden sei; davon nicht zu reden, dass der Begriff der wohlwollenden oder geselligen Triebe für diejenigen sittlichen Thätigkeiten und Verpflichtungen nicht ausreicht, welche sich auf die Ordnung und Veredlung des persönlichen Lebens als solchen beziehen. Die Aufgabe ist vielmehr: den Grundzug oder die Grundzüge des menschlichen Wesens aufzuzeigen, aus denen die Forderung hervorgeht, im Einzelleben das Sinnliche mit dem Geistigen, in der menschlichen Gesellschaft das eigene Interesse eines jeden mit dem aller andern in dasjenige

Verhältniss zu setzen, in welchem die Sittlichkeit besteht; auf jener Grundlage dieses Verhältniss näher zu bestimmen, und durch Anwendung dieser Bestimmung auf das Ganze der Thätigkeiten, welche aus den allgemeinen Bedingungen des menschlichen Einzellebens und Gemeinlebens sich ergeben, ein System des Rechts und der Moral zu gewinnen. Als die allgemeinste ethische Anforderung, das oberste ethische Princip, würde sich bei diesem Verfahren die Forderung ergeben, dass unser Wollen und Handeln dem entspreche und aus dem Gefühl dessen hervorgehe, was dem eigenthümlichen Wesen des Menschen gemäss ist, dass m. a. W. die Idee der Menschenwürde und der Humanität die Richtschnur und der Beweggrund unseres Thuns sei. Denn das Wesen des Menschen als solchen, das, was ihn zum Menschen macht, besteht in dem geistigen Theil seines Wesens, in seiner Vernunft; in demselben Mass aber, wie ihm diess zum lebendigen Bewusstsein kommt, wird er es auch als eine Forderung seiner Menschennatur anerkennen, alle seine Lebensthätigkeiten, so weit diess von ihm abhängt, mit dem Geist zu durchdringen, mit der Vernunft zu beherrschen, wird er daher auch ihren Werth davon abhängig machen, dass diess geschehe; und da nun die Vernunftgesetze allgemeine sind, so wird mit der Anerkennung des eigenen Werthes, sofern sich diese auf die Vernunft im Menschen, den geistigen Theil seines Wesens gründet, die Anerkennung des gleichmässigen Werthes anderer Menschen, es wird mit dem Gefühl der eigenen sittlichen Würde die Achtung der fremden Persönlichkeit, die Humanität, Hand in Hand gehen. Auf diese beiden Grundforderungen lassen sich aber alle die Pflichten gegen uns selbst und gegen andere zurückführen, welche das System der Ethik, mit Einschluss der philosophischen Rechtslehre, umfasst [12]).

Sofern nun bei dieser Begründung der Ethik von der Betrachtung der menschlichen Natur ausgegangen wird, welche uns nur durch Selbstbeobachtung und Beobachtung anderer Menschen bekannt wird, kann gesagt werden, alle Ethik beruhe auf der psychologischen Erfahrung. Es gilt diess aber nicht blos von einer solchen Ethik, wie sie hier in Aussicht genommen

wurde, sondern von jeder wissenschaftlichen Ethik, und auch die Kantische macht davon keine Ausnahme. Denn mag man noch so sehr überzeugt sein, dass die Sittlichkeit auf einem unbedingten und unmittelbar in uns wirkenden Gesetz unserer Vernunft beruhe, oder mag man sie andererseits auf angeborene, nach Art eines Instinkts wirkende Triebe zurückführen, so muss doch die Sitten l e h r e als solche das Dasein, den Inhalt und den Charakter dieser Gesetze und Triebe erst feststellen, ehe sie weitere Folgerungen daraus ableitet, und diess kann sie nur durch jene psychologischen Untersuchungen, an denen auch Kant nicht vorbeigehen konnte. Indessen würde die Ethik selbst dadurch noch keine Erfahrungswissenschaft, oder sie würde diess nur in demselben Sinn, in dem man am Ende auch die Logik oder die Mathematik Erfahrungswissenschaften nennen könnte; denn die Gesetze und Formen des Denkens, die Grundanschauungen und Axiome der mathematischen Wissenschaften sind uns gleichfalls nur als Thatsachen unseres geistigen Lebens gegeben, über welche unsere Selbstbeobachtung uns unterrichtet. Allein die Ethik bedarf allerdings eines erfahrungsmässigen Stoffes noch in anderem und weiterem Sinn als jene. Die Logik hat es nur mit den Formen des Denkens, die Mathematik mit dem Formalen der Zahl- und Raumgrössen zu thun; bei der Ethik dagegen handelt es sich, wie wir gesehen haben, nicht blos um die Form unseres Wollens und Thuns, sondern auch um seinen Inhalt, die durch dasselbe zu erreichenden Zwecke; und sollen diess auch nicht blos subjektive, zufälligen Umständen und individuellem Belieben entnommene sein, sondern die im Wesen des Menschen und in den bleibenden Bedingungen seines Lebens und seiner Lebensentwickelung begründeten, so lassen sich doch auch diese nicht aus einem allgemeinen Princip konstruiren, sondern nur auf Grund der Beobachtung bestimmen, da uns nur diese über die thatsächliche Beschaffenheit und die Bedürfnisse der menschlichen Natur unterrichtet. Aber diese Zweckbestimmungen selbst werden hier unter den Gesichtspunkt der sittlichen Nothwendigkeit gestellt und nach sittlichen Normen beurtheilt. Es wird nicht dem Einzelnen überlassen, welche Zwecke er sich setzen,

welche er vor andern bevorzugen oder gegen sie zurückstellen will; sondern es soll nach allgemeinen Gesetzen darüber entschieden werden, welche Zweckbestimmungen für den Menschen als solchen nothwendig oder seiner unwürdig, welche unbedingt, welche nur unter gewissen Bedingungen zu verfolgen sind, was Pflicht, was verboten, was erlaubt ist. Diesen Charakter der sittlichen Verpflichtung können die ethischen Vorschriften aus der blossen Erfahrung, aus der Thatsache, dass gewisse Menschen, und wären es deren noch so viele, dieses oder jenes sich zum Zweck setzen, nicht schöpfen; er kann ihnen nur durch eine innere, in der Natur des Wollenden begründete, und insofern von jeder Erfahrung unabhängige Nothwendigkeit mitgetheilt werden, nur aus apriorischen Gesetzen des menschlichen Wesens herstammen, deren Erklärung die Psychologie immerhin versuchen mag, deren Geltung aber durch eine solche Erklärung so wenig bedingt ist, als die der mathematischen oder logischen Gesetze. Jede sittliche oder rechtliche Vorschrift enthält daher sowohl empirische als apriorische Elemente, und das Verhältnis beider ist im wesentlichen das gleiche, wie bei den theoretischen Begriffen und Sätzen. Wie uns diese dadurch entstehen, dass wir das in der Erfahrung gegebene nach den apriorischen Gesetzen unseres Denkens beurtheilen, so erhalten wir die sittlichen Begriffe und Regeln dadurch, dass wir die Forderungen, welche aus dem Wesen des menschlichen Willens hervorgehen, auf die Aufgaben anwenden, die unserer praktischen Thätigkeit durch unsere thatsächlichen Bedürfnisse und Zustände gestellt sind. Es ist insofern zwar an sich selbst ganz treffend, aber es hebt doch nur die eine Seite der Sache hervor, wenn neuerdings in Beziehung auf die Rechtslehre, diesen wichtigen Theil der Ethik, verlangt worden ist, dass sie ihre Bestimmungen nicht aus dem allgemeinen, formalen Begriff des Willens, sondern aus den jeder Rechtsbildung zu Grunde liegenden Bedürfnissen und Zwecken herleite [13]). Jede konkrete Rechtsbestimmung hat einen Zweck, der durch sie gesichert werden soll, und alles Recht ist ursprünglich nicht aus rechtsphilosophischer Reflexion, sondern aus dem Bedürfniss entsprungen, die Lebensthätigkeiten und Zustände

eines kleineren oder grösseren Theils der menschlichen Gesellschaft zu ordnen. Aber dass dieses Bedürfniss zur Rechtsbildung führte, dass das, was sich durch die Erfahrung als zweckmässig bewährt, durch Gewohnheit befestigt hatte, als ein rechtmässiges und rechtlich nothwendiges anerkannt wurde, lässt sich nur aus der sittlichen Natur des Menschen begreifen. Der Inhalt der Rechtsgesetze, der Zweck, dem jedes dient, bestimmt sich nach den Bedürfnissen der Einzelnen und der Gesellschaft; aber ihre verbindende Kraft, die Verpflichtung, die sie mit sich führen, kann nur auf einer inneren und allgemeinen, im Wesen der menschlichen Vernunft begründeten Nothwendigkeit beruhen. Nehmen wir z. B. das Eigenthumsrecht, so lässt sich dasselbe freilich aus dem abstrakten Begriff der Person oder des Willens nicht ableiten, sondern nur mittelst der Erwägung begründen, dass der Mensch zur Erhaltung und Vervollkommnung seines Lebens eines Privatbesitzes bedarf: rein geistige Wesen, wie die Engel, könnten des Eigenthums und des Eigenthumsrechts entbehren. Aber dass das faktische Verhältniss des Besitzes sich in das rechtliche des Eigenthums verwandelt, dass der Besitzer einer Sache unter gewissen Bedingungen die Befugniss erhält, alle andern von ihrem Besitz und Gebrauch auszuschliessen, und die andern diese Befugniss desselben zu achten nicht etwa nur durch seine physische Uebermacht oder durch gesellschaftliche Satzungen gezwungen, sondern rechtlich verpflichtet sind, dass die Aneignung fremden Eigenthums nicht blos dem bürgerlichen Gesetz gegenüber strafbar und insofern nach Umständen unklug, sondern an sich selbst unsittlich und unrecht ist, diess folgt aus der wirthschaftlichen Nothwendigkeit eines Privatbesitzes eben nur dann, wenn es sich um eine Gesellschaft von vernünftigen, ihre Thätigkeiten und Verhältnisse nach sittlichen Gesetzen ordnenden Wesen handelt. Aehnlich verhält es sich, um ein zweites Beispiel zu wählen, mit der Grundlage des ganzen Familienlebens, der Ehe. Die Ehe lässt sich allerdings in ihrer Eigenthümlichkeit nicht verstehen, ohne von dem natürlichen Verhältniss der beiden Geschlechter auszugehen; aber wenn man sich darauf beschränken wollte, würde man es nimmermehr be-

greiflich machen können, dass aus der physischen Verbindung der Geschlechter eine das ganze persönliche Leben umfassende sittliche Gemeinschaft hervorgeht und hervorgehen soll, und dass jene selbst dadurch zum blossen Moment eines höheren und umfassenderen Verhältnisses herabgesetzt wird; man würde ebendamit auch den wesentlichsten Bestimmungen des Eherechts, wie vor allem der Monogamie und der lebenslänglichen Dauer der Ehe, ihre innere Begründung entziehen. Das gleiche gilt aber von allen Theilen des Rechts und der Moral. Ihren bestimmteren Inhalt können die ethischen Sätze nur den Thätigkeiten und Verhältnissen entnehmen, auf welche sie sich beziehen, so wie uns diese in der Erfahrung gegeben sind; aber ihre Allgemeingültigkeit und ihre verpflichtende Kraft beruht darauf, dass diese Thätigkeiten und Verhältnisse unter den sittlichen Gesichtspunkt gestellt, als Thätigkeiten und Lebenszustände freier, vernünftiger Wesen behandelt werden.

Durch dieses Ergebniss hebt sich nun, wie bereits angedeutet wurde, jener schroffe Gegensatz auf, in welchen die Kantische Erkenntnisstheorie die erkennende und die wollende Vernunft setzt. Wenn unsere theoretischen Begriffe und Sätze ihren Inhalt der Erfahrung entnehmen, so gilt diess von den ethischen nicht minder; denn die menschliche Natur, von deren Betrachtung die Ethik auszugehen hat, ist uns als Gegenstand der Erfahrung, zunächst der inneren Erfahrung, gegeben, und die konkreten Verhältnisse, auf die alle rechtlichen und sittlichen Vorschriften sich beziehen, lassen sich nicht aus allgemeinen Principien ableiten, sondern nur als ein thatsächlich gegebenes annehmen. Andererseits aber kommen, wie diess gerade Kant für immer festgestellt hat, alle unsere Begriffe ohne Ausnahme nur durch unsere geistige Selbstthätigkeit und daher auch nur nach den apriorischsn Gesetzen derselben zu Stande. Die ethischen Begriffe unterscheiden sich daher von den übrigen, und im besondern von den psychologischen Begriffen nicht durch die Art, wie sie gebildet werden, sondern durch den Gegenstand, auf den sie sich beziehen. Wir erhalten sie dadurch, dass wir aus den Eigenschaften und Gesetzen der menschlichen Natur, welche

die Psychologie uns kennen lehrt, Vorschriften für das Wollen und Handeln ableiten. Das sittliche und das Rechtsleben ist ein wesentlicher Bestandtheil des ganzen menschlichen Geisteslebens, es lässt sich daher nur im Zusammenhang mit demselben vollkommen verstehen: seine wissenschaftliche Erkenntniss, die Ethik, ruht auf der Psychologie.

Anmerkungen.

1) Kritik der prakt. Vernunft § 2 ff. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 2. Abschn. Bd. IV, 57 ff. 67 ff. der älteren Hartenstein'schen Ausgabe von Kant's Werken.

2) D. h. weil sie uns über die sinnliche Erscheinung hinausführt. Statt dessen lässt mich A. RAU (L. Feuerbach's Philosophie S. 223) hier sagen, dass nach Kant die praktische Vernunft das Wirkliche erkenne, und hat es dann natürlich leicht, sich über diesen von ihm selbst erfundenen Widersinn lustig zu machen.

3) Kritik der reinen Vernunft, transcendentale Aesthetik § 1; Transc. Analytik 1. Abth. 1. B. 1. Hptst. 1. Abschn. S. 33. 93 der 2. Originalausgabe.

4) Grundl. z. Metaph. d. S. 2. Abschn. WW. IV, 63 f.

5) Krit. d. prakt. Vern. 1. Th. 1. B. 2. Hptst. Von der Typik der reinen praktischen Urtheilskraft, a. a. O. S. 179.

6) Tugendlehre, Einleitung IV. Bd. V, 210 Hartenst.

7) Ebd. Nr. IX. S. 221 f.

8) Krit. d. prakt. Vern. 1. Th. 1. B. 1. Hptst. § 2. S. 118.

9) Vgl. Vortr. u. Abhandl. II, 491. 497 f.

10) Wie diess auch TRENDELENBURG in der werthvollen Abhandlung: „Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik" (Histor. Beitr. III, 171 ff.) mit Recht hervorhebt. Vgl. S. 191: „Wenn Kant statt des formal Allgemeinen vielmehr das menschlich Allgemeine, die Idee des menschlichen Wesens zum Princip gemacht hätte — wohin offenbar Aristoteles will —: so würde er das Gesetz des menschlichen Wesens da gefunden haben, wo das Denken, das nur durch das Allgemeine Denken ist, das Empfinden und Begehren bestimmt oder durchdringt, — und jener Zwiespalt" [der Pflicht und Neigung] „wäre von vornherein vermieden."

11) Was ARISTOTELES Eth. N. X, 8. 1178 b 8 ff. in dieser Beziehung über die Götter sagt, findet auch auf die obige Frage seine Anwendung; vgl. S. 186.

12) Eine genauere Ausführung dessen, was hier nur kurz angedeutet werden konnte, findet sich im nächsten Stück.

13) So namentlich von IHERING in seinem bekannten Werke: Der Zweck im Recht (1. Th. 1877. 2. Th. 1883).

VIII.

Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin den 14. December 1882.)

Wie es das eigene Wollen und Handeln der Menschen ist, aus dem sich ihnen die Vorstellung von Ursachen und Wirkungen ursprünglich ergeben hat[1]), so ist auch der Begriff der Gesetze, nach denen die wirkenden Ursachen sich richten, zunächst von denen abstrahirt, die das menschliche Handeln zu regeln bestimmt sind. Alle die Ausdrücke, welche in den verschiedensten Sprachen unserem „Gesetz" entsprechen, bezeichnen ursprünglich ebenso, wie dieses Wort selbst, ein positives Gesetz, eine Norm des Handelns, die von gewissen Personen festgesetzt ist. Wird diese Norm auf einen menschlichen Willen zurückgeführt, so erhalten wir das bürgerliche Gesetz, mit Einschluss alles dessen, was Sitte und Gewohnheit mit sich bringen, jener „ungeschriebenen Gesetze", die noch weit früher, als die geschriebenen, das menschliche Gemeinleben ordnen; wird sie von einem aussermenschlichen Willen hergeleitet, so betrachtet man sie als ein göttliches Gesetz, das dem Menschen theils durch besondere Offenbarungen, theils in seinem eigenen Bewusstsein und der daraus folgenden allgemeinen Anerkennung verkündigt ist. Aber in dem einen wie in dem anderen Falle bezieht sich das Gesetz seinem Inhalt nach nur auf das Thun und Lassen der Menschen; und ebenso gründet sich in beiden seine verbindende Kraft nur auf den Willen des Gesetzgebers: ein Gesetz ist, was das Gemeinwesen verlangt oder die Gottheit befiehlt.

Zunächst der Begriff der göttlichen Gesetze war es nun, welcher zuerst zu dem der Naturgesetze hinüberleitete. Diejenigen Normen des Handelns, welche nicht blos für die Angehörigen einer gegebenen Gesellschaft im Verhältniss zu ihr und ihren Mitgliedern, sondern für alle Menschen und allen gegenüber gelten sollten, wie die Heilighaltung des Eides, die Pflichten der Gastfreundschaft, der Barmherzigkeit, des Edelmuths gegen Hülflose und Schwache — diese Anforderungen konnte man nicht von dem Willen einzelner Völker oder Fürsten herleiten, da man sie überall anerkannt sah; sie liessen sich nur auf den Willen der Gottheit zurückführen. Fragte man aber, wie dieser Wille den Menschen bekannt geworden sei, so konnte man aus demselben Grunde nicht an eine von jenen positiven Offenbarungen denken, auf die man bald nur einzelne gottesdienstliche Einrichtungen und Stiftungen oder einzelne Satzungen des bestehenden Rechts, bald auch, wie bei den Juden und andern Orientalen, den ganzen Bestand der religiösen und bürgerlichen Gesetzgebung gründete; sondern diese Klasse göttlicher Gesetze musste allen Menschen und Völkern von Natur bekannt, sie musste ihnen in ihrem eigenen Bewusstsein, in der Stimme ihres Innern geoffenbart sein. So erhielt man den Begriff göttlicher Gesetze, welche trotz ihres höheren Ursprungs doch für den Menschen, vermöge der Art ihrer Mittheilung, zugleich Gesetze seiner eigenen Natur sein sollten. In diesem Sinn bezeichnet z. B. Empedokles[2]) das Verbot, lebende Wesen zu tödten, als ein Gesetz für alle, das sich soweit erstrecke, als das Sonnenlicht und der unermessliche Luftraum, und bei Sophokles beruft sich Antigone auf die ungeschriebenen und unerschütterlichen Satzungen der Götter, die nicht erst seit gestern und heute, sondern von jeher gelten, „und niemand weiss, seit wann sie geoffenbart sind“ [3]). Noch näher rückt aber Heraklit den Begriff des göttlichen Gesetzes dem des Naturgesetzes in dem bekannten Wort[4]): „Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von Einem, dem göttlichen; denn dieses herrscht so weit es will, und ist stark genug für alle und ihnen überlegen.“ Hier ist das göttliche Gesetz nicht blos eine Norm

für das menschliche Handeln, sondern es fällt zugleich mit der allgemeinen Weltordnung zusammen, welche von Heraklit auch mit dem verwandten Namen der Dike bezeichnet wird. Indessen dauerte es noch lange, bis man sich an den Begriff eines Naturgesetzes gewöhnt, und noch weit länger, bis man aus diesem Begriff alle die Vorstellungen ausgeschieden hatte, welche ihm von seiner ursprünglichen Bedeutung her anhafteten, zu der neuen aber nicht passten. Wenn die Männer der sophistischen Periode den Nomos und die Physis, das Gesetz oder Herkommen und die Natur der Dinge, als unversöhnliche Gegensätze behandeln, so schliesst diess eigentlich die Vorstellung solcher Gesetze, die zugleich Naturordnung sind, aus. Diess thun aber nicht blos jene skeptischen Aufklärer, an die man seit Plato bei dem Namen der Sophisten zunächst denkt, ein Hippias, ein Kallikles, ein Thrasymachus[5]), sondern das gleiche begegnet uns auch bei anderen in jener Zeit; so bezeichnen Empedokles und Demokrit die herkömmlichen und im Sprachgebrauch befestigten Vorstellungen, die sie bekämpfen, als „Nomos“, und der Verfasser der pseudo-hippokratischen Schrift „über die Diät“ sagt trotz seiner sonstigen vielfachen Anlehnung an Heraklit, ohne zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Gesetz zu unterscheiden: „das Gesetz und die Natur stimmen nicht überein, wenn auch (in manchem) übereinstimmend; denn das Gesetz haben die Menschen gegeben, ohne das zu kennen, wofür sie es gaben, die Natur aller Dinge dagegen haben die Götter geordnet“[6]). Auch diejenigen Philosophen, welche Naturgesetze im Sinn des heutigen Sprachgebrauchs anerkennen, pflegen sie doch nicht als solche zu bezeichnen. Demokrit z. B. hat es auf's bestimmteste ausgesprochen, dass es nichts zufälliges gebe, sondern alles seinen nöthigenden Grund habe; aber er redet nicht von Naturgesetzen, sondern nur von der Nothwendigkeit alles Geschehens[7]): das Gesetz stellt er, wie bemerkt, der Natur der Dinge entgegen. Ebenso wird bei Plato und Aristoteles zwar die Nothwendigkeit, welcher die Vorgänge in der Natur unterliegen, mit aller Entschiedenheit hervorgehoben, wenn sie dieselbe auch allerdings der Zweckthätigkeit

der Natur unterordnen und nur das von ihr beherrscht sein lassen, was den Naturzwecken als unerlässliche Bedingung ihrer Verwirklichung dient[8]). Aber sie stellen diese Nothwendigkeit gleichfalls nicht als „Gesetz“ der Natur dar; dieser Name wird vielmehr von ihnen ausschliesslich den Normen des Handelns vorbehalten, und nur unter den letzteren unterscheiden sie in herkömmlicher Weise zwischen den besonderen Gesetzen der einzelnen Staaten, die selbst wieder theils geschriebene theils ungeschriebene sind, und dem gemeinsamen Gesetz der Natur, der allen eingeborenen Ahnung („μαντεύονται“) des Rechts und Unrechts[9]). Nur auf dieses gemeinsame Gesetz gründet es sich, dass jeder Mensch mit jedem, auch ohne positive Gemeinschaft und Verabredung, in einem natürlichen Rechtsverhältniss steht, oder, wie diess Theophrast noch bestimmter ausdrückt, dass alle Menschen sich wegen der Gleichartigkeit ihrer Natur als verwandt und zusammengehörig zu betrachten haben[10]). Aber dieses „Gesetz“ der Natur ist eine in der menschlichen Natur liegende praktische Anforderung, nicht eine das Wirken der Naturkräfte beherrschende Nothwendigkeit, ein allgemein gültiges Sittengesetz, nicht das, was der heutige Sprachgebrauch unter einem Naturgesetz versteht. Wenn sich Aristoteles einmal diesem unserem Sprachgebrauch nähert[11]), unterlässt er es nicht, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass nur im uneigentlichen Sinne von einem „Gesetz“ der Natur gesprochen werde.

Erst der Stifter der stoischen Schule war es, durch welchen der Begriff des Gesetzes als Ausdruck für die Naturordnung üblich wurde; denn bei seinem Zeitgenossen Epikur findet sich diese Bezeichnung noch nicht; je entschiedener er vielmehr mit seinem Vorgänger Demokrit an dem Grundsatz einer streng mechanischen Naturerklärung festhält und die Zweckthätigkeit der Natur so gut wie die Betheiligung der Gottheit an der Welteinrichtung und dem Weltlauf abweist, um so weniger Veranlassung hatte er, für die Nothwendigkeit, welche die Bewegung und Vertheilung der Atome bestimmt, einen Namen zu wählen, der die Naturordnung als das Werk eines befehlenden Willens, einer weltbildenden Intelligenz, erscheinen liess. Anders verhält

es sich in dieser Beziehung mit der stoischen Lehre. Dieses System behauptet zwar die Nothwendigkeit alles Geschehens, die Unverbrüchlichkeit der Naturordnung, grundsätzlich noch viel entschiedener, als Epikur, der dieselbe durch seine Annahme über die willkürliche Declination der Atome und die unbeschränkte Wahlfreiheit des Menschen an einigen von den wichtigsten Stellen wieder durchlöchert; aber indem es alles in der Welt auf Eine letzte Ursache zurückführt und diese Ursache nicht blos als die materielle Substanz der Dinge, sondern zugleich auch als die schöpferische Kraft und Vernunft fasst, erscheint ihm die Verkettung der natürlichen Ursachen, die Naturnothwendigkeit oder das Verhängniss, nur als das Mittel, durch welches die weltschöpferische Vernunft ihre Zwecke verwirklicht, die ganze Weltordnung und alle die Bestimmungen, auf denen sie beruht, stellen sich als der Wille jener Vernunft, als das Gesetz dar, das sie gegeben hat [12]); sie selbst heisst das natürliche Gesetz [13]), und wenn anderwärts statt der Vernunft die Natur als die Gesetzgeberin dargestellt und von den Naturgesetzen gesprochen wird, denen alles gehorche, und denen auch der Mensch sich zu fügen habe, so kann diess nur desshalb geschehen, weil die Natur, ihrem innern Wesen nach betrachtet, mit der Weltvernunft oder der Gottheit zusammenfällt [14]). In diesem Sinne wird von Zeno gesagt, er habe das Naturgesetz für ein göttliches Gesetz erklärt [15]); das „gemeinsame Gesetz" wird in der Vernunft gefunden, die alles durchdringe, und die ihrerseits nichts anderes sei, als Zeus, der Beherrscher der ganzen Weltordnung [16]); und Kleanthes kann desshalb in seinem Hymnus [17]) nicht allein sagen, dass Zeus alles dem Gesetz gemäss lenke, und die sittliche Anforderung sein gemeinsames Gesetz nennen, sondern er kann auch Götter und Menschen auffordern, ihn selbst als das gemeinsame Gesetz zu preisen, als das er auch von Chrysippus bezeichnet wurde [18]). So wird hier Heraklit's Anschauung wieder aufgenommen, nach welcher die Gottheit als die Weltvernunft auch das Gesetz der Welt ist, wie ja die Stoiker überhaupt in ihrer Physik sich möglichst eng an Heraklit anschlossen. Zwischen Natur- und Sittengesetz wird aber hiebei nicht unterschieden [19]):

da die ganze Sittenlehre auf den Grundsatz des naturgemässen Lebens gebaut wird, erscheint das Sittengesetz selbst als das Naturgesetz des menschlichen Handelns; und da andererseits der Zweck der Welt nur in den Göttern und Menschen gesucht, und im Zusammenhang damit die physikalische Naturerklärung von einer oft sehr äusserlichen und kleinlichen Teleologie entschieden zurückgedrängt wird[20]), so gewinnt es trotz des stoischen Determinismus doch immer wieder den Anschein, als ob die Naturgesetze selbst in letzter Beziehung nur auf dem Willen der Gottheit beruhen, der seinerseits von der moralischen Rücksicht auf das Wohl der vernünftigen Wesen geleitet sei. Es ist mit Einem Wort der Begriff des Naturgesetzes hier noch nicht so rein gefasst, dass es seiner Form und seinem Ursprung nach von einer positiven Gesetzgebung durch den göttlichen Willen, seinem Inhalt nach von dem Sittengesetz klar und deutlich unterschieden würde. Gerade die stoische Schule scheint es aber zu sein, aus der dieser Begriff in den allgemeinen Sprachgebrauch übergieng[21]). Um so natürlicher war es, dass sich die Unklarheit und Unbestimmtheit, in der er von den Stoikern gefasst worden war, in demselben erhielt; und diese Unklarheit wurde im späteren Alterthum und im Mittelalter um so weniger gehoben, je vollständiger die naturwissenschaftliche und überhaupt die streng wissenschaftliche Betrachtung der Dinge während dieses Zeitraums der theologischen gewichen war. Die Gesetze, nach denen die Natur sich richtet, erschienen auf diesem Standpunkt ebenso, wie die, nach denen der Mensch sich richten soll, als göttliche Gebote, und wenn man auch nicht übersah, dass nur der Mensch die Fähigkeit besitze, diesen Geboten den Gehorsam zu verweigern, wurden doch auch die Naturgesetze als positive Anordnungen betrachtet, welche der Wille, von dem sie ausgiengen, vorkommenden Falls auch ausser Kraft setzen könne.

Eine reinere und strengere Fassung erhielt der Begriff der Naturgesetze bei Naturforschern und Philosophen seit dem 16. und 17. Jahrhundert. Unter einem Naturgesetz wird jetzt ein Satz verstanden, welcher angibt, was unter gewissen Bedingungen immer und ohne Ausnahme geschieht; und gerade diese letztere

Bestimmung, die ausnahmslose Geltung der Naturgesetze, ist ihr unterscheidendes Merkmal. Wir kennen sie um so vollständiger, je genauer wir einerseits die Bedingungen, unter denen gewisse Erfolge eintreten, andererseits diese Erfolge selbst kennen; am vollständigsten daher dann, wenn wir beide auf feste mathematische Bestimmungen zurückführen können; aber der Charakter eines Gesetzes kommt auch solchen Aussagen zu, bei denen diess nicht der Fall ist, wenn sie nur ausnahmslos gültig sind: der Satz, dass jeder Körper in der Luft fällt, wenn er schwerer als die Luft ist, drückt ebensogut ein Naturgesetz aus, als die Galileischen Fallgesetze. Ebenso ist es für den Begriff des Gesetzes als solchen gleichgültig, auf welchem Wege wir zur Kenntniss desselben gelangen, ob auf dem induktiven oder dem deduktiven: die Schwere der Körper kennen wir nur aus der Erfahrung; dass ihr Fall eine gleichmässig beschleunigte Bewegung ist, wissen wir nur durch Beobachtung und Versuch; das Gesetz der Schwere ist insofern lediglich ein empirisches Gesetz, aber trotzdem ist es eines von den allgemeinsten und gesichertsten Naturgesetzen. Wenn sich endlich die Gültigkeit der Naturgesetze nur unter der Voraussetzung erklären lässt, dass das, was unter gewissen Bedingungen mit ausnahmsloser Regelmässigkeit eintritt, aus der Beschaffenheit der wirkenden Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehe, dass zwischen beiden ein mittelbarer oder unmittelbarer, jedenfalls aber ein unverbrüchlicher Causalzusammenhang bestehe, so ist doch die Anerkennung eines Naturgesetzes von der Kenntniss der Ursachen, auf denen dieser Zusammenhang beruht, unabhängig; es müssen vielmehr weit in den meisten Fällen zuerst auf empirischem Wege die Gesetze festgestellt, und dann erst kann zu wissenschaftlichen Hypothesen über die Ursachen des Geschehens fortgegangen werden. Das aber ist allerdings für den Begriff, den man sich von den Naturgesetzen macht, nicht gleichgültig, was für eine Art von Causalität es ist, auf die man sie zurückführt. Wenn im Mittelalter von Naturgesetzen gesprochen wurde, so dachte man dabei, wie bemerkt, nur an positive Gesetze, die ihr Urheber jeden Augenblick vorübergehend ausser Kraft setzen könne, und die er, wenn er

wollte, auch ganz aufheben könnte. Wenn die Stoiker den ganzen Weltlauf einer deterministischen Nothwendigkeit unterwarfen, liessen sie sich dadurch nicht abhalten, Weissagungen und Wunderzeichen, Opferschau und Sühngebräuche, Traumdeutung und Astrologie mit der Behauptung in Schutz zu nehmen, dass auch diese anscheinend wunderbaren Erfolge im Naturlauf begründet seien; und ähnlich nahmen später, unter der Voraussetzung eines verwandten Determinismus, Leibniz und Wolff an, dass die Wunder im Naturzusammenhang selbst präformirt seien. Mögen es nun auch bei beiden in letzter Beziehung praktische Beweggründe gewesen sein, von denen sie sich zu diesen widerspruchsvollen und mit einem folgerichtigen Determinismus unvereinbaren Theorieen verleiten liessen[22]), so hätte ihnen doch die Unhaltbarkeit derselben nicht so leicht entgehen können, wenn sie es mit dem Begriff der Naturgesetze strenger genommen hätten. Sobald man sich klar macht, dass von einer Gesetzmässigkeit des Naturlaufs nur dann gesprochen werden kann, wenn unter den gleichen Bedingungen immer die gleichen Folgen eintreten, wird man es aufgeben, Erfolge, die jeder natürlichen Erklärung spotten, aus dem Naturzusammenhang hervorgehen zu lassen. Aber dieser Zusammenhang war so, wie ihn die Stoiker im Begriff des Verhängnisses auffassten, weniger ein physikalischer, als ein teleologischer: das Verhängniss sollte im Dienst der Vorsehung stehen, die Welt um der Götter und Menschen willen gebildet sein. Und nicht anders verhält es sich auch bei Leibniz. So entschieden er verlangt, dass in der Körperwelt alles mechanisch erklärt werde, so behauptet er doch, die mechanischen Gesetze, und die Naturgesetze überhaupt, beruhen auf einer positiven göttlichen Anordnung, die ihrerseits von Zweckmässigkeitsgründen abhänge. Um die Welt so vollkommen als möglich zu machen, soll Gott bei der Weltschöpfung die einfachen Wesen geschaffen, jedem von ihnen in seiner Naturanlage die Entwicklung vorgezeichnet, ihnen allen die Gesetze gegeben haben, welche zur Erzeugung der besten Welt erforderlich waren. Diese Gesetze sind daher nicht an sich selbst nothwendig, sondern sie sind diess nur als die geeignetsten Mittel

für einen bestimmten Zweck; und desshalb kann der, welcher sie gegeben hat, wenn dieser Zweck es erfordert, auch von ihnen entbinden[23]). Gegen solche Folgerungen ist man nur dann gesichert, wenn man in den Naturgesetzen den Ausdruck einer Nothwendigkeit sieht, die in der Natur der wirkenden Ursachen als solcher begründet keine Ausnahme irgend welcher Art zulässt, wie diess die neuere Wissenschaft im allgemeinen voraussetzt, und wie es auch Leibniz eingeräumt haben würde, wenn ihn nicht theologische Rücksichten veranlasst hätten, dem Wunderglauben zuliebe die Konsequenz seines eigenen Standpunkts wieder zu verläugnen.

Wie verhält sich nun aber zu diesem Begriff der Naturgesetze der der sittlichen Gesetze? Im Unterschied von den bürgerlichen Gesetzen kommen beide darin überein, dass sie keine positiven, von Menschen gegebenen Vorschriften sind, sondern unabhängig von jeder positiven Satzung durch sich selbst gelten, aus der Natur dessen hervorgehen, worauf sie sich beziehen. Aber während die Naturgesetze bestimmen, was unter gewissen Bedingungen geschehen *muss*, und daher auch ausnahmslos geschieht, beziehen sich alle sittlichen Gesetze auf solches, das geschehen *soll*, von dem aber damit keineswegs schon verbürgt ist, dass es auch geschehen *wird*. So bestimmt sie sich daher ihrem Ursprung nach von den bürgerlichen Gesetzen unterscheiden, so nahe stehen sie ihnen ihrer Form nach: sie sind, wie diese, Vorschriften für das Handeln, nicht Beschreibungen eines nothwendigen Geschehens. Diesen Unterschied der sittlichen Gesetze von den Naturgesetzen hat kein anderer schärfer betont, als *Kant*. Jedes Ding in der Natur, sagt er, wirkt nach Gesetzen; vernünftige Wesen aber haben das Vermögen, nach der *Vorstellung der Gesetze*, nach Principien, zu handeln, sie haben einen Willen. Bestimmt nun hiebei die Vernunft (oder, was dasselbe: bestimmt die Vorstellung des Gesetzes) den Willen unausbleiblich, so ist dieser ein Vermögen, *nur* dasjenige zu wählen, was die Vernunft für gut erkennt, er ist heilig; und für einen solchen Willen gibt es kein Sollen, weil er schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist. Bestimmt sie

dagegen für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser nicht an sich völlig der Vernunft gemäss, ist das objektiv Nothwendige subjektiv zufällig, so wird das Gesetz seines Handelns für ihn zu einem Sollen, einem Gebot, einem Imperativ; und führt dieses Sollen den Begriff einer unbedingten und allgemein gültigen Nothwendigkeit mit sich, wie diess bei dem Sittengesetz der Fall ist, so ist es ein unbedingtes Gebot, ein kategorischer Imperativ [24]). Sofern nun das Sittengesetz nicht dasjenige begründet, was geschieht, sondern das, was geschehen soll, selbst wenn es niemals wirklich geschieht, nennt es Kant ein „praktisches Gesetz" [25]). Den Inhalt dieses Gesetzes bilden aber keine blossen Regeln der Geschicklichkeit oder Rathschläge der Klugheit, sondern Gebote der Sittlichkeit [26]). Oder wie Kant auch sagt [27]): der Begriff, welcher in ihm der Causalität des Willens die Regel gibt, ist kein Naturbegriff, sondern ein Freiheitsbegriff, das Sittengesetz ist nicht Gesetz einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, sondern einer Natur, die einem Willen unterworfen ist, nicht die Objekte sind hier Ursachen der Vorstellungen, die den Willen bestimmen, sondern der Wille soll Ursache von den Objekten sein. Das Sittengesetz unterscheidet sich demnach, Kant zufolge, wie alle praktischen Gesetze, von den Naturgesetzen durch seine Form, dadurch, dass es ein Sollen ausdrückt, nicht ein Müssen; und es unterscheidet sich von den übrigen praktischen Gesetzen durch seinen Inhalt, dadurch, dass die Begriffe, durch die der Wille sich bestimmen lassen soll, nicht aus der sinnlichen Natur des Menschen, sondern aus seiner Vernunft entspringen, und sich nicht auf sein sinnliches Wohl, auf die Befriedigung seiner natürlichen Triebe und Neigungen, sondern lediglich auf die Erfüllung einer Vernunftforderung als solcher beziehen.

Diesen Bestimmungen Kant's trat Schleiermacher in seiner bekannten Abhandlung: „über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz" [28]) entgegen. Schleiermacher sucht hier zu zeigen, dass das Merkmal, durch welches nach Kant die unterscheidende Eigenthümlichkeit des Naturgesetzes bezeichnet würde, auch dem Sittengesetz nicht fehle, und ebenso dasjenige,

welches ihm zufolge die Eigenthümlichkeit des Sittengesetzes ausdrückte, auch bei den Naturgesetzen vorkomme. Wenn nämlich das Sittengesetz nach Kant immer gelten würde, gesetzt auch, es geschähe niemals, was es gebietet, so sei vielmehr zu sagen, dass das kein Gesetz wäre, dem niemand gehorchte; in Wahrheit aber sei jene Achtung für das Gesetz, die Kant allen vernünftigen Wesen zuschreibt[29]), eben die Wirklichkeit des Gesetzes, das, wodurch es erst zum Gesetz, zum praktischen Antrieb werde, die Vernunft sei nur praktisch, sofern sie zugleich lebendige Kraft ist. Andererseits aber glaubt Schleiermacher, dasjenige Verhältniss des Gesetzes zur Wirklichkeit, auf dem es beruht, dass das Sittengesetz die Form des Gebots hat, finde sich ebenso auch bei den Naturgesetzen. Denn auch ihren Anforderungen entspreche die Wirklichkeit durchaus nicht immer, sie stelle in Folge der Störungen, die jeder einzelne Vorgang durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen erfahre, das Gesetz nicht rein dar; und namentlich auf dem Gebiet der organischen Natur habe jede Gattung ihr eigenes Gesetz, in der Wirklichkeit verlaufe aber nicht alles rein und vollkommen nach diesem Gesetz, Missgeburten und Krankheiten und Störungen aller Art seien durch dasselbe nicht ausgeschlossen. Diese verhalten sich aber zu dem Naturgesetz, in dessen Gebiet sie vorkommen, gerade so, wie sich das unsittliche und gesetzwidrige zu dem Sittengesetz verhält: wenn das vegetative Princip über den chemischen Process und die mechanische Gestaltung, das animalische über den vegetativen Process und das allgemeine Leben keine volle Gewalt habe, so entstehen Störungen im Leben der Pflanzen und des Thiers, wenn der Geist die untergeordneten Funktionen nicht vollständig beherrsche, so entstehe das, was wir böse und unsittlich nennen. Das Naturgesetz und das Sittengesetz liegen daher auf derselben Seite, und die Sittenlehre sei nur als die Darstellung der Art, wie die Intelligenz sich das tiefer stehende aneigne und anbilde, sie sei m. a. W. nur als Naturbeschreibung des sittlichen Lebens zu behandeln.

Dass Kant's Unterscheidung hiemit widerlegt sei, wird man nun freilich nicht sagen können. Die Gleichstellung des

Sittengesetzes mit dem Naturgesetze wird von Schleiermacher nur dadurch ermöglicht, dass er den Begriff des einen so wenig wie den des andern scharf und genau fasst. Ein Naturgesetz drückt immer nur aus, was unter gewissen Bedingungen ausnahmslos geschieht, und diese Bedingungen sind um so verwickelter, je mehr wir von den allgemeinsten Naturgesetzen zu den specielleren herabsteigen: das Gesetz der Schwere ist an keine weitere Bedingung geknüpft, als das Vorhandensein von Körpern im Raume, das Gesetz der Trägheit an keine andere, als das Dasein bewegter und ruhender Körper, während die Gesetze des organischen Lebens unbestimmt viele positive und negative Bedingungen in sich schliessen. Dagegen verlangt kein Naturgesetz, dass derselbe Erfolg, der ihm zufolge unter gewissen Bedingungen eintritt, auch dann eintreten sollte, wenn diese Bedingungen fehlen, oder nur unvollständig vorhanden sind, oder sich ändern; wenn er daher in diesem Fall ausbleibt, oder nur theilweise eintritt, so steht diess nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit dem Gesetz; und zwischen der organischen und der unorganischen Natur besteht in dieser Beziehung kein Unterschied: dass ein lebendes Wesen erkrankt, wenn ihm die Bedingungen der Gesundheit entzogen werden, ist gerade so nothwendig, als dass der Stein trotz der Schwere nicht zur Erde fällt, wenn er festgehalten wird. Wie es aber nach dieser Seite hin schief ist, wenn Schleiermacher die Abweichungen der Einzeldinge von ihrem „Gattungsbegriff" als eine Abweichung von den Naturgesetzen behandelt, so ist es nicht minder schief, wenn er die Abweichung des Willens vom Sittengesetz mit jenen auf Eine Linie stellt. Mischt man allerdings in den Begriff der Gattung schon ein Werthurtheil ein, denkt man sich unter dem Gattungsbegriff das Ideal dessen, was ein Wesen einer bestimmten Gattung unter den günstigsten Bedingungen werden kann, und macht man aus diesem Ideal eine Anforderung (oder wie Schl. S. 410 sagt: eine „Anmuthung") an das Sein, bei welcher zweifelhaft bleibe, ob sie in Erfüllung gehen werde, oder nicht, so muss jede Abweichung von diesem Ideal als etwas, das nicht sein sollte, als eine Unvollkommenheit

erscheinen, die mit den Abweichungen des Menschen von seinem sittlichen Ideal verglichen werden kann. Fasst man dagegen jenen Begriff im naturwissenschaftlichen Sinn, versteht man unter dem Begriff oder dem Typus einer Gattung nichts anderes, als das Ganze derjenigen Eigenschaften, welche in einer Mehrheit von Individuen wegen der Gleichartigkeit und relativen Unveränderlichkeit ihrer Entstehungsbedingungen sich gleichmässig wiederholen, betrachtet man also die Gleichförmigkeit des Gattungstypus nicht als eine Norm, die der Entstehung der einzelnen Individuen als Bedingung derselben vorangeht, sondern als eine Folge, die aus der Gleichartigkeit ihrer Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen hervorgeht, so liegt am Tage, dass man auch die Abweichungen von dem Gattungstypus nicht als die Verletzung einer solchen Norm, als etwas Nichtseinsollendes behandeln, und mit der Verletzung der sittlichen Gesetze nicht auf Eine Linie stellen kann; man müsste denn den Begriff des Sollens auch aus diesen ausmerzen und in ihnen nichts weiter sehen wollen als eine Beschreibung der Art, wie sich die Menschen unter gewissen Voraussetzungen thatsächlich verhalten. Damit würde aber der Begriff sittlicher Gesetze in Wahrheit ganz aufgegeben, und die Handlungen der Menschen würden ebensogut, wie die Naturerfolge, der sittlichen Beurtheilung entzogen.

So wenig es aber Schleiermacher gelungen ist, die Unterscheidung des Sittengesetzes von dem Naturgesetz als unhaltbar nachzuweisen, und so wahrscheinlich es ist, dass er auch den Versuch dazu nicht gemacht haben würde, wenn die allgemeine Voraussetzung, von der Kant bei jener Unterscheidung ausgeht, die menschliche Willensfreiheit, für ihn die gleiche Bedeutung gehabt hätte, wie für jenen, so lässt sich doch nicht verkennen, dass Kant's Behandlung dieser Frage seiner Kritik eine Handhabe bot. Wenn sich die Gesetze des Sollens von denen des Seins so, wie Kant will, unterscheiden: in welchem Sinn und mit welchem Recht können dann beide unter dem gleichen Begriff des Gesetzes befasst werden, wie kann dasjenige, was das Gesetz „als nothwendig für ein durch Vernunft bestimmbares

Subjekt vorstellt"[30]), doch zugleich etwas sein, was vielleicht niemals geschieht? vollends wenn es sich, wie beim Sittengesetz, um ein **unbedingtes** Sollen, um etwas, „ohne Beziehung auf einen anderen Zweck objektiv nothwendiges", einen kategorischen Imperativ handelt. Kant hilft sich hier mit der Unterscheidung der objektiven und der subjektiven Nothwendigkeit. Wenn die Vernunft, sagt er[31]), durch ihre Gesetze den Willen unausbleiblich bestimme, so seien die Handlungen des Wesens, bei dem diess der Fall ist, nicht blos objektiv, sondern auch subjektiv nothwendig, sein Wille könne **nur** das wählen, was seine Vernunft als praktisch nothwendig, als gut erkenne. Bestimme dagegen die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, sei dieser noch subjektiven Bedingungen unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen, wirken auf ihn noch andere Triebfedern, als die der Vernunft, so seien die Handlungen, die objektiv als nothwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, das objektive Gesetz werde für ihn ein Sollen, ein Imperativ. Allein das, was die Vernunft als nothwendig erkennt, kann den Menschen doch nur dann verpflichten, wenn es eine Norm enthält, nach der er eben als Mensch sich zu richten hat, wenn also das objektiv nothwendige auch ein subjektiv nothwendiges für ihn ist; wie kann nun eben dieses doch zugleich **kein** subjektiv nothwendiges für ihn sein? Oder wenn wir (in Kant's Sinn) die objektive Nothwendigkeit von der blos subjektiven durch das Merkmal unterscheiden wollen, dass jene in der Natur der Sache begründet und desshalb für alle vernünftigen Wesen gleichsehr vorhanden ist, während diese, nur in der zufälligen Beschaffenheit einzelner Personen begründet, auch nur für sie gilt: wie kann das, was für alle vernunftbegabten Wesen nothwendig ist, für einen Theil derselben nicht nothwendig sein? Es kann diess, antwortet Kant, desshalb, weil der Mensch aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, und das, was für den einen von diesen nothwendig ist, für den andern zufällig sein kann. Nothwendig ist die Erfüllung des Sittengesetzes für den Menschen als Vernunftwesen, und von seiner Vernunft wird sie als nothwendig erkannt; nicht nothwendig ist sie dagegen für seinen

Willen oder für den Menschen als wollendes Wesen, weil er als solches nicht blos von der Vernunft, sondern auch von anderen Antrieben bestimmt wird. Aber das Sittengesetz ist ja gerade ein Gesetz für den Willen, es erklärt es für nothwendig, dass der Mensch in seinem Wollen diese bestimmte Richtung einhalte. Diese Nothwendigkeit anzuerkennen und doch zugleich zu behaupten, dass der menschliche Wille nicht nothwendig mit dem Sittengesetz übereinstimme, ist nur dann kein Widerspruch, wenn es sich in dem ersten von diesen Fällen um eine Nothwendigkeit anderer Art handelt, als in dem zweiten; und ebendesshalb will Kant die objektive Nothwendigkeit der sittlichen Anforderung von der subjektiven, welche sich auf das Verhältniss des Willens zu dieser Anforderung beziehe, unterscheiden. Aber diese Unterscheidung lässt sich, wie bemerkt, so wie er sie fasst, desshalb nicht durchführen, weil jene objektive Nothwendigkeit sich gerade auf die Willensthätigkeit bezieht, und insofern die subjektive in sich schliesst. Eine haltbarere Bestimmung lässt sich vielleicht durch eine Verallgemeinerung der Aufgabe gewinnen.

Das sittliche Gebiet ist nämlich nicht das einzige, auf dem uns die scheinbare Antinomie begegnet, dass den Gesetzen, welche mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit auftreten, die thatsächliche Wirklichkeit in zahllosen Fällen nicht entspricht; sondern das gleiche findet sich auf allen Gebieten der menschlichen Thätigkeit ohne Ausnahme, welcher Art diese nun auch sein mag und auf was für Gegenstände sie sich bezieht. So unbedingt auch die logischen und mathematischen Gesetze gelten, so wenig verhindern sie doch das Vorkommen von Fehlschlüssen und Rechnungsfehlern; so deutlich wir einsehen mögen, dass die Gesetze der Mechanik ein bestimmtes Verfahren vorschreiben, so wenig folgt doch daraus, dass dieses Verfahren von jedermann eingehalten wird; so auffallend manche Kunsterzeugnisse den Grundgesetzen der Aesthetik widersprechen, so sind sie doch trotzdem nicht blos möglich, sondern auch wirklich. Ja noch mehr: dasselbe, was allgemeingültigen Gesetzen widerstreitet, ist nicht allein möglich und wirklich, sondern es ist auch in gewissem Sinn nothwendig. Wie dem Physiologen die Krankheit

ebenso natürlich erscheint, als die Gesundheit, so erscheint dem Psychologen das Irrige in den Vorstellungen, das Verkehrte in dem Thun der Menschen ebenso natürlich, als das Richtige und Zweckmässige; das eine geht aus seinen thatsächlichen Bedingungen mit derselben Nothwendigkeit und nach denselben Gesetzen hervor, wie das andere. Die logischen Gesetze sagen nicht aus, dass kein anderes Verfahren, als das, welches sie vorschreiben, möglich, sondern nur, dass kein anderes richtig sei; die ästhetischen Gesetze läugnen nicht, dass solches, das sie verbieten, vorkommen könne, sie läugnen nur, dass es dem guten Geschmack entspreche, dass es schön sei. Das gleiche, was wir nach psychologischen Gesetzen zu erklären, als ein nothwendiges zu begreifen wissen, betrachten wir zugleich als etwas nach logischen oder ästhetischen Gesetzen unmögliches, nichtseinsollendes. Es liegt am Tage, dass der Ausdruck „Nothwendigkeit“ in beiden Fällen nicht den gleichen Sinn hat. Wenn wir von einer Naturnothwendigkeit reden, so wollen wir damit ausdrücken, dass ein bestimmter Erfolg aus der Gesammtheit seiner Bedingungen mit Nothwendigkeit hervorgehe, dass er eintreten müsse, wenn diese bestimmten Ursachen in dieser Weise und unter diesen näheren Umständen sich zusammenfinden; und das gleiche bezeichnen wir, wenn es sich um Bewusstseinserscheinungen handelt, mit dem Namen der psychologischen Gesetze oder der psychologischen Nothwendigkeit. Nennen wir dagegen etwas in logischer, ästhetischer, technischer Beziehung nothwendig, so heisst diess: es sei nothwendig, wenn das von den entsprechenden Thätigkeiten angestrebte Ergebniss, die Erkenntniss der Wahrheit, die Hervorbringung des Schönen oder des Zweckmässigen, erreicht werden solle. Dort bezeichnet die Nothwendigkeit den Zusammenhang des Erfolgs mit seinen Bedingungen, so wie er sich darstellt, wenn man von den Bedingungen als dem gegebenen ausgeht: die Bedingungen werden als die Ursache, der Erfolg als die Wirkung betrachtet, und es wird behauptet, dass sich aus gewissen Ursachen gewisse Wirkungen ergeben müssen. Hier bezeichnet sie denselben Zusammenhang, wie er sich vom Standpunkt des Erfolgs aus darstellt: es wird von der

Vorstellung des zu erreichenden Erfolges, von einem bestimmten Zweckbegriff ausgegangen und gezeigt, an welche Bedingungen die Erreichung dieses Erfolgs geknüpft ist, welche Mittel für diesen Zweck erforderlich sind. Die Nothwendigkeit in dem ersteren Sinn findet ihren Ausdruck in Sätzen, welche angeben, was für Wirkungen unter gewissen Bedingungen ausnahmslos eintreten; und solche Sätze nennt man Naturgesetze. Die Nothwendigkeit in dem andern Sinn findet ihn in Sätzen, welche angeben, was geschehen muss, wenn ein gewisser Zweck erreicht werden soll; und Sätze dieser Art können wir praktische Gesetze (im weiteren Sinn) nennen[32]). Da nun mit den Ursachen ihre Wirkungen immer und nothwendig gegeben sind, durch eine Zwecksetzung dagegen die Ausführung dessen, wovon die Erreichung des Zwecks abhängt, nicht verbürgt ist, haben die Naturgesetze unbedingte thatsächliche Geltung, und es kann nie eine Thatsache geben, die ihnen widerstritte; die praktischen Gesetze dagegen sprechen zwar gleichfalls unbedingt aus, dass gewisse Zwecke nur durch gewisse Mittel erreicht werden können, und sie werden in dieser Beziehung, wenn sie an sich selbst richtig sind, von dem Erfolge nicht widerlegt; aber über die thatsächliche Anwendung jener Mittel bestimmen sie nichts, und schliessen daher auch die Möglichkeit nicht aus, dass dieselben nicht angewendet und die entsprechenden Zwecke in Folge davon nicht erreicht werden. Jene sagen: wenn die und die Bedingungen gegeben sind, müsse der und der Erfolg eintreten; diese behaupten: wenn ein bestimmter Erfolg erreicht werden soll, müsse in einer bestimmten Weise verfahren werden. Ob aber im gegebenen Fall auch wirklich so verfahren werden wird, und ob daher der entsprechende Erfolg erreicht wird, bleibt unsicher, und diese Unsicherheit ist es, welche das Gesetz zu einer an die Menschen gerichteten Aufforderung, die Nothwendigkeit, welche es ausdrückt, zu einem Sollen macht.

Diesen Charakter des Sollens theilen nun die sittlichen Gesetze mit den übrigen praktischen Gesetzen. Auch bei ihnen muss daher die Nothwendigkeit, welche sie in dieser Form ausdrücken, in einer Zweckbeziehung bestehen: wenn sie eine bestimmte

Richtung des Wollens und Handelns verlangen, können sie diess nur desshalb thun, weil die Erreichung gewisser in der Natur des Menschen begründeter Zwecke durch dieselbe bedingt ist. Kant räumt diess allerdings nicht ein: das Sittengesetz soll sich, wie er sagt, von allen andern praktischen Gesetzen gerade dadurch unterscheiden, dass es unmittelbar, ohne Beziehung auf den durch unser Verhalten zu erreichenden Erfolg, als kategorischer Imperativ gebiete, während jene die Thätigkeiten, die sie fordern, nur als Mittel zur Glückseligkeit oder sonst einem ausser ihnen selbst liegenden Zweck verlangen, nur „hypothetische Imperative" seien[33]). Aber irgend einen Zweck hat doch jedes Handeln, denn Handeln heisst eben: eine Thätigkeit ausüben, durch welche ein Zweck verwirklicht werden soll. Die Vorstellung dieses Zweckes bildet das Motiv, die aus demselben sich ergebenden Regeln bilden das Gesetz des Handelns. Liegt daher der Zweck des Handelnden nicht ausser seiner Thätigkeit, in einem von dieser verschiedenen und abtrennbaren Erfolg, so wird er um so mehr in ihr selbst, in einer von ihr untrennbaren Wirkung liegen. Diess wird auch von Kant selbst, wie ich schon bei einer früheren Gelegenheit (s. o. S. 163 ff.) gezeigt habe, thatsächlich anerkannt. Denn wenn er sein Moralprincip in der Forderung zusammenfasst, so zu handeln, dass die Maxime unseres Willens sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eigne, so gründet sich diese Forderung doch nur auf die Erwägung, dass wir als Vernunftwesen nach keinem andern Princip handeln können, es wird uns also darin vorgeschrieben, das durch unsere vernünftige Natur geforderte Handeln uns zum Zweck zu setzen; und Kant selbst erläutert sein Princip in diesem Sinn, wenn er ihm auch den Ausdruck gibt[34]): jedes vernünftige Wesen müsse so handeln, als ob es durch seine Maximen ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre. So streng er daher auch jede Rücksicht auf den Erfolg unserer Handlungen als solchen, d. h. auf ihre Wirkung, wiefern diese von der Handlung selbst getrennt gedacht wird, aus unsern praktischen Beweggründen ausschliesst, so wenig wird doch dadurch, sogar nach seinen Voraussetzungen, die Zweckbeziehung

aller unserer Handlungen und die Abhängigkeit der praktischen Gesetze von den Zwecken beseitigt, zu deren Erreichung sie eine Anleitung geben wollen. Die Aufgabe kann daher nicht die sein, einen solchen Ausdruck und eine solche Begründung des Sittengesetzes zu finden, durch die unser Handeln zu etwas an und für sich selbst nothwendigem, durch keine Zweckvorstellung bedingtem gemacht würde; sondern gerade die Bestimmung der Zwecke, auf die unser Wille sich zu richten hat, ist es, um die es sich bei der Frage nach den Gründen und dem Inhalt der sittlichen Verpflichtung an erster Stelle handelt.

Um nun hiefür den richtigen Weg einzuschlagen, wird man von einem Merkmal ausgehen können, welches Kant mit Recht auf's nachdrücklichste betont hat, durch dessen augenfällige Wichtigkeit er sich aber zu dem verfehlten Versuche verlocken liess, den ganzen Inhalt des Sittengesetzes aus ihm allein abzuleiten. Die sittliche Anforderung gilt ihrem allgemeinen Princip nach für alle Vernunftwesen überhaupt; mit den näheren Bestimmungen, welche dieses Princip unter den besonderen Bedingungen der menschlichen Natur erhält, und in seiner specielleren Anwendung auf die dem Menschen als solchem obliegenden Pflichten[35]) gilt sie wenigstens für alle Menschen ohne Ausnahme. Sie verlangt, dass alle nach den gleichen allgemeinen Grundsätzen und Beweggründen handeln, unter den gleichen Umständen die gleiche Willensrichtung einschlagen. Diese Forderung ist nur dann gerechtfertigt, wenn es Zwecke gibt, deren Verfolgung in der menschlichen Natur als solcher begründet, deren Erreichung daher für jeden Menschen als solchen von Werth ist; denn was wir uns zum Zweck setzen sollen, dem müssen wir einen Werth beilegen, müssen glauben, dass es ein Gut für uns sei, und wenn von etwas verlangt werden kann, dass es sich alle zum Zweck setzen, muss es für alle einen Werth haben und ein Gut sein; diess ist aber nur dann möglich, wenn sein Werth nicht auf individuellen Eigenthümlichkeiten, wechselnden Neigungen und Umständen, sondern auf den bleibenden Eigenschaften der menschlichen Natur beruht. Was

für Zwecke sind es nun, welche in dieser Weise durch die Natur des Menschen vorgezeichnet sind, deren Erreichung desshalb für alle ohne Ausnahme von Werth ist?

Diese Frage ist damit nicht beantwortet, dass eine Reihe von Gütern aufgezählt wird, die doch alle Menschen bis auf verschwindende Ausnahmen sich wünschen, wie Erhaltung des Lebens, Gesundheit, Besitz u. s. w. Denn theils handelt es sich hier nicht um das, was die Menschen thatsächlich begehren und erstreben, sondern um das, was sie nach den allgemeinen Bedingungen ihrer Natur erstreben sollten, um einen Masstab zur Beurtheilung ihres thatsächlichen Verhaltens; theils zeigt sich auch bei genauerer Untersuchung, dass alle jene Dinge doch nicht um ihrer selbst willen, sondern nur wegen ihrer Bedeutung für den Menschen und sein Wohlbefinden begehrt werden, und dass es sich ebenso überhaupt mit allem verhält, was man für begehrenswerth, für ein Gut hält: man hält es dafür, weil man es als ein Mittel zur Vervollkommnung des eigenen Zustandes betrachtet. Um so mehr scheint eben diese, also mit Einem Wort: die Glückseligkeit, das natürliche Ziel des Strebens, und alles menschliche Thun nur ein Mittel für diesen Zweck zu sein. Und in gewissem Sinne wird man diess unbedenklich einräumen können. Was unsern Willen in Bewegung setzt, ist immer irgend ein Interesse. Alle unsere Handlungen haben entweder Erlangung und Erhaltung von Gütern oder Entfernung und Vermeidung von Uebeln zum Zweck; damit aber die Zweckvorstellungen ein Wollen hervorrufen, müssen sie unser Gefühl erregen, es muss sich mit ihnen der Wunsch und die Hoffnung verbinden, durch unser Handeln unsern gegenwärtigen Zustand zu verbessern oder seiner Verschlimmerung vorzubeugen. Wenn diess nicht der Fall ist, wenn der Erfolg, der durch unser Handeln erreicht werden kann, kein Interesse für uns hat, die Vorstellung desselben unser Gefühl nicht berührt, so kann diese Vorstellung auch unsern Willen nicht in Bewegung setzen. Sofern es sich daher um die nächsten psychologischen Entstehungsgründe der Willensakte handelt, ist es ganz richtig, wenn gesagt worden ist, das Interesse sei das

einzige naturgemässe Motiv des Handelns, und der Wille könne sich von dem Gesetz des Interesses so wenig losmachen, als die Materie von dem Gesetz der Schwere; und wenn wir unter der Glückseligkeit den Zustand eines empfindenden Wesens verstehen, in dem alle seine Interessen, jedes nach dem Verhältniss seines Werthes, ihre dauernde Befriedigung finden, so kann die Glückseligkeit als der letzte Zweck, das Streben nach derselben als der Beweggrund aller unserer Thätigkeiten bezeichnet werden. Aber diess sind dann auch erst rein formale Bestimmungen, mit denen über den Inhalt unseres Willens, über die Richtung, die er nehmen, und die bestimmten Ziele, die er sich stecken soll, nichts ausgesagt ist. „Alles, wonach wir streben, muss ein Interesse für uns haben:“ daraus folgt nicht das geringste für die Beantwortung der Frage, was unseres Strebens werth sei. Der eine wendet sein Interesse dem zu, der andere jenem, ideale Ziele können mit demselben Interesse verfolgt werden, wie egoistische; und es wäre eine augenscheinliche Verwechselung der Begriffe, wenn man daraus, dass alles Wollen ein Interesse an seinem Gegenstande voraussetzt, schliessen wollte, unser persönliches Interesse sei die einzige naturgemässe Triebfeder unseres Wollens und Handelns. Jenes Interesse kann ja auch in der Freude an der Sache, in der Sorge für fremdes Wohl bestehen, und es besteht in zahllosen Fällen wirklich darin; wer dieses uneigennützige Interesse für eine Thorheit oder eine Täuschung erklären wollte, der möchte es thun, aber auf die psychologische Thatsache, dass kein Wollen ohne ein entsprechendes Interesse zu Stande kommt, könnte er sich für diese Behauptung nicht berufen. Und das gleiche gilt von der Glückseligkeit. Auch dieser Begriff ist an sich ein blos formaler, der jede beliebige materiale Bestimmung zulässt. Man kann ihn allerdings so fassen, dass er jedes ideale Ziel und jede allgemein verbindliche Norm der menschlichen Thätigkeit ausschliesst; aber man kann auch den ganzen Inhalt und die ganze Strenge der sittlichen Verpflichtung in ihn aufnehmen. Es kommt eben alles darauf an, ob der Masstab, nach dem wir die Glückseligkeit des Einzelnen beurtheilen, seiner subjektiven

Empfindung oder dem objektiven Werth seines Thuns entnommen wird. In jenem Fall erhalten wir das, was man heutzutage Eudämonismus zu nennen pflegt, und was namentlich Kant so nennt, ohne doch, wie er sollte, zwischen dem Eudämonismus in diesem Sinn und der Lehre eines Plato, Aristoteles oder Zeno von der Eudämonie zu unterscheiden: der Werth jeder Handlung wird nach dem Grade der Lust beurtheilt, die aus ihr entspringt, die wahre Lebenskunst und die höchste Aufgabe des Menschen soll darin bestehen, dass er sich mit den verhältnissmässig kleinsten Opfern die grösste während seines Lebens für ihn erreichbare Summe von Genüssen verschafft. In dem anderen Fall liegt zwar der nächste Grund seines Wollens und Thuns gerade dann, wenn er das Gute aus Liebe zum Guten thut, gleichfalls darin, dass nur dieses Thun und kein anderes ihn befriedigt; aber da sein allgemeines praktisches Princip nicht das ist, alles für gut anzusehen, was ihm angenehm ist, sondern das umgekehrte, sich nur das angenehm sein zu lassen, was gut ist, so ist der letzte Grund desselben die Überzeugung von dem objektiven Werth und der objektiven Nothwendigkeit dieser bestimmten Handlungsweise. Der psychologische Hergang (die allgemeine Form der Willensbestimmung) ist in beiden Fällen der gleiche, aber der Inhalt und die Richtung des Willens durchaus verschieden.

Dass nun die subjektive Empfindung nicht den Masstab, der befriedigende Zustand des Einzelnen, oder die Lust, nicht das letzte Ziel unseres Handelns bilden kann, diess ergibt sich, wie seit Plato unzähligemale[36]) gezeigt worden ist, eben aus dem subjektiven Charakter derselben. Was dem Einzelnen angenehm ist und welcher Art von Genüssen er den höheren Werth beilegt, diess hängt ganz und gar von seiner individuellen Eigenthümlichkeit, seiner Empfänglichkeit für diese oder jene Eindrücke, seinen Trieben, Neigungen und Gewöhnungen ab. Soll daher der Genuss, den eine Handlung dem Handelnden verschafft, über ihren Werth entscheiden, so gibt es nicht blos keine sittliche Verpflichtung, sondern überhaupt keine allgemein gültigen Gesetze des Handelns: die Ethik wird zu einer Klugheitslehre,

einem Unterricht in der Kunst, den jeweiligen Umständen möglichst viel Vortheil und Genuss abzugewinnen, aber allgemein bindende rechtliche oder sittliche Vorschriften sind einfach desshalb nicht möglich, weil jedem alles erlaubt ist, was ihm mehr Lust als Unlust, mehr Vortheil als Nachtheil verspricht.

Worin liegt aber, im Gegensatz zu diesem blos subjektiven Motiv, der objektive Werth unseres Wollens und Handelns, worauf gründet er sich und nach welchem Masstab ist er zu beurtheilen? Die Antwort auf diese Frage lässt sich wohl am besten dadurch finden, dass man sich Rechenschaft darüber ablegt, was für Beweggründe es sind, die wir als rein sittliche anerkennen und achten, und aus welchen Eigenschaften der menschlichen Natur diese Beweggründe entspringen; und da nun alle sittlichen Thätigkeiten und Pflichten in solche zerfallen, die sich auf unsern eigenen Zustand, und solche, die sich auf unser Verhalten gegen andere Wesen beziehen, so muss dieser Aufgabe sowohl in der einen als in der anderen Beziehung entsprochen, und was sich in beiderlei Hinsicht ergibt, muss auf seinen gemeinschaftlichen Grund zurückgeführt werden.

Für diese ganze Untersuchung kann nun als anerkannt vorausgesetzt werden, dass der sittliche Werth und Charakter unserer Handlungen nicht von ihrem äusseren Erfolg, sondern ausschliesslich von der Beschaffenheit des Willens abhängt, aus dem sie hervorgehen. Diese selbst aber richtet sich nach zwei Gesichtspunkten: nach der Reinheit und der Kräftigkeit des Willens. Jene hängt von den Zwecken ab, welche als Beweggründe den Willensakt hervorrufen und die Gesinnung des Handelnden bestimmen; diese wird an der Grösse der vom Willen geleisteten Arbeit und an der Beharrlichkeit gemessen, mit der er seine Zwecke im Kampf mit entgegenstehenden Antrieben verfolgt. Hier haben wir es nun nur mit dem ersten von diesen Elementen zu thun; denn so wesentlich es auch für die moralische Beurtheilung des handelnden Subjekts ist, ob es das Gute nicht blos überhaupt gewollt, sondern auch kräftig und nachhaltig gewollt hat, so entscheidet doch über den objektiven Werth der Handlung, über die Berechtigung ihres Inhalts,

ausschliesslich der Zweck, der durch sie verwirklicht werden sollte, dessen Vorstellung der Beweggrund des Handelnden war. Es kommt ferner hiebei nur der letzte, nicht der nächste Zweck der Handlung in Betracht; denn dieser ist immer nur ein Mittel, das zwar für sich genommen wieder erlaubt oder unerlaubt sein kann, und insofern einer besonderen Beurtheilung unterliegt, das aber als etwas nur zur Ausführung des eigentlichen Zweckes gehöriges die Frage nach dem Werth des letzteren als solche nicht berührt, und mit einem andern vertauscht werden kann, ohne dass der Zweck, dem es dient, dadurch ein anderer würde. Wer also z. B. nur aus Furcht vor Strafe sich des Unrechts enthält, oder nur aus Rücksicht auf die Meinung der Menschen und die Vortheile, die sie ihm gewährt, Gutes thut, dessen wirklicher Zweck und Beweggrund liegt nicht im Vermeiden des Unrechts und im Vollbringen des Guten, sondern in seinem eigenen Wohlbefinden, der Befriedigung seiner Eitelkeit u. s. w. Nicht anders verhält es sich aber auch dann, wenn die Nachtheile, vor denen man sich fürchtet, oder die Vortheile, um die man sich bemüht, in ein anderes Leben verlegt werden. Der Glaube an jenseitige Belohnungen und Strafen führt zwar nicht immer und nothwendig, wie man ihm so oft vorgeworfen hat, zu einer Verkehrung und Verunreinigung der sittlichen Triebfedern. Es ist möglich, diesen Glauben so zu behandeln, wie es Plato in der Republik thut, wo er den Beweis für den unbedingten Vorzug der Gerechtigkeit vor der Ungerechtigkeit zuerst rein aus ihrem Wesen und unter ausdrücklichem Ausschluss jeder Rücksicht auf das Jenseits führt, und erst nachträglich diesen Vorzug auch an den zukünftigen Folgen des sittlichen Verhaltens zur Anschauung bringt. Es kann auch geschehen, und ist gewiss in unzähligen Fällen geschehen, dass er selbst für solche, die ihn als sittliches Motiv nicht entbehren zu können glauben, in Wahrheit nur die Form ist, unter der sich ihnen der unbedingte Werth des sittlichen, die unbedingte Verwerflichkeit des unsittlichen Verhaltens darstellt, ihre wirklichen Beweggründe dagegen doch nur in der uneigennützigen Freude am Guten bestehen. Wo aber wirklich nur die Rücksicht

auf eine künftige Belohnung und Bestrafung die Willensrichtung bestimmt, da findet überhaupt kein sittliches Handeln statt, sondern nur ein Handeln aus Berechnung, und ob sich diese Berechnung auf richtige oder auf unrichtige Voraussetzungen gründet, ob die Handlungen, deren Belohnung man hofft, oder deren Bestrafung man fürchtet, diese Folgen wirklich nach sich ziehen werden oder nicht, ist für den moralischen Charakter derselben vollkommen gleichgültig. Dieser hängt, wie gesagt, nur von dem Werth und der Berechtigung ihres letzten Zwecks ab.

Fragt man sich nun von diesem Standpunkt aus zunächst mit Beziehung auf das persönliche Verhalten der Einzelnen, was den Menschen abhalten soll, und was einen sittlichen Charakter als solchen auch wirklich abhält, sich einem ungeordneten, ausschweifenden, müssigen Leben zu ergeben, was ihn bewegen soll, seine Kräfte auszubilden und zu üben, seinem Dasein durch eine nützliche Thätigkeit, durch Betrachtung und Hervorbringung des Schönen, durch Erforschung der Wahrheit einen höheren Werth und Inhalt zu geben, was ihn mit Einem Wort antreiben soll, allen den Anforderungen zu genügen, die man als Pflichten des Menschen gegen sich selbst zu bezeichnen pflegt, so wird sich nur sagen lassen: das einzige wahrhaft sittliche Motiv hiefür liege in dem Gefühl dessen, was der Mensch sich selbst schuldig ist. Wer sich nur einem fremden Willen zuliebe so verhielte, wie hier angenommen worden ist, der wäre entweder noch sittlich unmündig, wie das Kind, welches der elterlichen Auktorität instinktiv folgt, oder der Gehorsam gegen den fremden Willen wäre selbst nur ein Mittel zur Erreichung anderer Zwecke, und dann wäre der wesentliche Thatbestand derselbe, welcher auch ohne diese Rücksicht auf andere vorkommen kann, dass man seine Pflichten gegen sich selbst nicht desshalb erfüllt, weil man von der sittlichen Nothwendigkeit dieses Verhaltens durchdrungen ist, sondern nur weil man es aus anderweitigen Gründen zweckmässig findet. Und es ist ja möglich, dass jemand nur solche Motive hat: dass er sich der Ausschweifung und Unmässigkeit nur desswegen enthält, weil er seiner Gesundheit oder seinem Vermögen nicht schaden will; dass er nur aus Gewinnsucht ein

guter Haushalter oder ein fleissiger Arbeiter ist, dass er nur desshalb etwas lernt, um sein äusseres Fortkommen in der Welt zu finden, nur desshalb etwas leistet, um zu Ansehen und Wohlstand zu gelangen. Aber so wenig wir jemand darum tadeln werden, wenn auch diese Motive auf sein Verhalten Einfluss haben, so wenig werden wir ihm doch, so weit diess der Fall ist, unsere moralische Achtung dafür zollen; ausser sofern wir schon in dieser Fähigkeit, sein Leben nach Klugheitsrücksichten zu regeln, wenigstens einen Anfang von jener Beherrschung der Sinnlichkeit durch den Willen sehen, welche bei fortschreitender Läuterung ihrer Motive zur wirklichen Sittlichkeit führt. Wenn wir dagegen von jemand voraussetzten, dass alles das, was an seinem Thun und Lassen zu loben ist, nur der Rücksicht auf seinen Vortheil und sein Ansehen in der Welt entspringe, so würden wir einen solchen zwar vielleicht einen klugen und willenskräftigen Egoisten, aber gewiss keinen sittlich verehrungswürdigen Charakter nennen. Einen Anspruch auf unsere moralische Achtung räumen wir ihm nur dann ein, wenn wir annehmen, dass er sich des Gemeinen aus Widerwillen gegen dasselbe enthalte, und dem Edeln aus Freude daran nachstrebe. Worauf gründen sich nun diese Gefühle selbst? wie kommen wir dazu, eine bestimmte Art des Verhaltens an und für sich selbst, und ohne Rücksicht auf ihre Folgen, zu verabscheuen, an einer andern eine solche Freude zu haben, dass wir ihr, gleichfalls an sich selbst und abgesehen von ihren Folgen, einen unbedingten Werth beilegen? woher rührt es, dass jene uns innerlich widerstrebt, diese uns eine über jedes sinnliche Lustgefühl hinausgehende und der Art nach von ihm verschiedene Befriedigung gewährt? Der Grund dieser Erscheinung kann nur darin liegen, dass das, was unsern Widerwillen erregt, einem in unserer Natur begründeten Bedürfniss widerstreitet, das, was wir billigen und was uns befriedigt, diesem Bedürfniss entspricht; denn wenn uns auch im allgemeinen alles das Lust gewährt, was unser Lebensgefühl erhöht oder bewahrt, dasjenige Unlust, was dasselbe hemmt oder stört, so wird doch eine solche Lust oder Unlust, die zu den allgemeinen Aeusserungen und Bedingungen des

sittlichen Lebens gehört, nicht auf den ungleichen und wechselnden Zuständen der Einzelnen, sondern nur auf dauernden Bedürfnissen der gemeinsamen Menschennatur beruhen können. Diese selbst aber können nicht in den sinnlichen und selbstischen Trieben ihren Sitz haben; denn erst da, wo diese Motive als solche zurücktreten, beginnt das Gebiet der sittlichen Gefühle. Sie müssen vielmehr aus dem Bestandtheil unserer Natur entspringen, welcher uns über die sinnlichen und selbstischen Zwecke hinausführt und uns antreibt, an dem Guten als solchem Gefallen, an dem Schlechten als solchem Missfallen zu empfinden. Dieser ist aber das, was wir unsern Geist nennen. Denn mit diesem Namen bezeichnen wir das in uns, was uns in den Stand setzt, über die Gesetze der Erscheinungen, das Wesen und die Ursachen der Dinge nachzudenken, uns des Schönen zu erfreuen, uns andere, als auf unser sinnliches Wohl bezügliche, Zwecke zu setzen, wie man auch immer diese Fähigkeit der menschlichen Natur psychologisch und metaphysisch erklären möge. Wer das Niedrige und Gemeine nicht aus Berechnung und um seiner nachtheiligen Folgen willen, sondern einfach desshalb verschmäht, weil es seiner Denk- und Gefühlsweise unmittelbar widerstrebt, der zeigt ebendamit, dass er es seiner unwürdig finde, dem blossen Sinnengenuss zu leben, dass er diesem für ein Vernunftwesen keinen selbständigen Werth beilege; wer seine höchste Befriedigung in der Ausbildung und Bethätigung seiner geistigen Kräfte sucht, und auch die sinnlichen Thätigkeiten und Genüsse so vollständig wie möglich zur blossen Erscheinung und Vermittelung der geistigen zu machen sich bemüht, der beweist, dass er nur diese für etwas hält, was für den Menschen als solchen Werth habe, und um seiner selbst willen erstrebt zu werden verdiene. Die Motive, welche unser Verhalten zu einem sittlichen machen, beruhen in dem einen wie in dem anderen Fall auf der Werthschätzung der geistigen Seite unserer Natur, auf der Ueberzeugung, dass nur die aus ihr entspringenden Thätigkeiten und Genüsse ein letzter Zweck für uns sein dürfen, weil nur auf ihnen der eigenthümliche Vorzug des menschlichen Wesens beruhe, und daher nur sie dem Menschen, der sich seiner Würde

und seines Werthes bewusst geworden ist, eine wirkliche und dauernde Befriedigung gewähren können. Welche Form diese Ueberzeugung in der Vorstellung des Einzelnen annimmt, macht zwar für die theoretische Richtigkeit der letzteren einen wesentlichen Unterschied, und in dieser Beziehung gehen die Ansichten auch unter solchen, die in der praktischen Behandlung der sittlichen Aufgaben der Sache nach übereinstimmen, weit auseinander. Aber soweit ihr Verhalten nicht aus blosser Abhängigkeit von Auktorität und Gewöhnung, sondern aus ihrem eigenen sittlichen Leben und ihrem inneren Bedürfniss hervorgeht, sind seine wirklichen Motive, die Gefühle, auf denen es beruht, bei allen die gleichen, so verschieden auch die Formeln sein mögen, unter denen sich dieselben ihrer theoretischen Auffassung darstellen.

Aus der gleichen Quelle entspringen aber auch unsere Verpflichtungen gegen andere Menschen. Sie alle führen sich auf zwei Grundforderungen zurück: die Pflicht der Gerechtigkeit und die Pflicht des Wohlwollens oder der Menschenliebe. Die Gerechtigkeit ist nun nichts anderes, als der Wille zur Einhaltung des Rechts, und das Recht gründet sich in letzter Beziehung auf die Gleichheit der Menschen: die Verbindlichkeit der Rechtsgesetze beruht darauf, dass alle Menschen als Vernunftwesen oder Personen sich gleichstehen und gleichsehr verlangen können, von anderen nicht verletzt zu werden. Nur solchen Wesen gegenüber, denen wir die natürliche Anlage zu vernünftiger Selbstbestimmung zuerkennen, und die wir insofern ihrem Gattungscharakter nach uns selbst gleichstellen, fühlen wir uns rechtlich verpflichtet; zu Thieren und Sachen stehen wir in keinem Rechtsverhältniss: wenn sie uns beschädigen, sehen wir darin keine Rechtsverletzung, sprechen aber andererseits auch ihnen nicht das Recht zu, von uns keine Gewalt und Verletzung zu erleiden, und wenn wir ihre muthwillige Zerstörung oder Misshandlung missbilligen, thun wir diess doch nicht desshalb, weil wir dadurch ihr Recht zu verletzen glauben (in diesem Fall dürften wir die Thiere auch nicht zwingen, für uns zu arbeiten, oder sie schlachten um sie zu verzehren), sondern weil wir in einer solchen Handlung

einen Akt der Roheit, einen Beweis des Mangels an jenem Mitgefühl für die lebendige und selbst die leblose Natur sehen, das einem gebildeten Gemüth natürlich ist: nicht desshalb, weil wir ihren Rechten, sondern weil wir unserer sittlichen Würde dadurch zu nahe treten würden. Wo man andererseits einem Theil der Menschen die allgemeinen Menschenrechte verweigert, da beweist diess immer, dass man sie nicht auf die gleiche Linie mit sich selbst stellt, sie für tiefer stehende Wesen ansieht, die man ähnlich, wie die Thiere, als Sachen, nicht als Personen, zu behandeln berechtigt sei: Aristoteles konnte die Sklaverei nur mit der Annahme vertheidigen, dass es Menschen gebe, die ihrer Natur nach keiner geistigen Thätigkeit fähig seien, und ebenso die neueren Verfechter derselben nur mit der Behauptung, dass die Neger derjenigen Bildungsfähigkeit entbehren, welche es möglich mache, sie zur Freiheit und Humanität zu erziehen.

Wie es aber die Gleichheit der menschlichen Natur in allen menschlichen Individuen ist, welche uns verbietet, andere zu verletzen, welche die Achtung ihrer Rechte von uns fordert, so beruht auch alle positive Fürsorge für andere, alles Wohlwollen und alle Menschenliebe, auf diesem Motiv. Ihrem psychologischen Ursprung nach gründen sich alle wohlwollenden Neigungen, wie David Hume und Adam Smith richtig erkannt haben, auf die Sympathie: darauf, dass die Aeusserung fremder Gefühlszustände uns naturgemäss anregt, sie innerlich nachzubilden und dadurch mit der Vorstellung dessen, was in anderen vorgeht, zugleich auch eine der ihrigen entsprechende Lust- oder Unlustempfindung zu erhalten. Aus dieser natürlichen Sympathie, erzeugt sich die Neigung, das Glück anderer Menschen zu fördern, sie vor Schmerz und Unglück zu bewahren, zunächst desshalb, weil man beide bis zu einem gewissen Grade als seine eigenen Zustände mitfühlt. Aber so lange sich das Wohlwollen gegen andere nur auf dieses natürliche Mitgefühl gründet, ist es nothwendig viel schwächer, als diejenigen Gefühle und Neigungen, welche auf den eigenen angenehmen und unangenehmen Erfahrungen beruhen, im Dienste des eigenen Wohls stehen, und

es leistet diesen im Collisionsfall keinen nachhaltigen Widerstand: Kinder und solche Personen, deren Menschenliebe nicht über die natürliche Gutherzigkeit der Kinder hinauskommt, sind im Grunde bei aller Liebenswürdigkeit grosse Egoisten und keiner ernstlichen Opfer für andere fähig. Zur Charaktereigenschaft oder zur Tugend wird das Wohlwollen erst dann, wenn es sich mit dem Gefühl der Verpflichtung verbindet; wenn die Fürsorge für andere nicht blos als eine Sache der Neigung behandelt wird, die als solche auch unterbleiben kann, sondern als etwas für den Menschen als Menschen nothwendiges, durch seine Menschennatur gefordertes, etwas, durch dessen Vernachlässigung er sich mit sich selbst, seinem eigenen Wesen, in Widerspruch setzen würde: wenn also, mit Einem Wort, in irgend einer Form das Bewusstsein ihrer sittlichen Nothwendigkeit vorhanden ist und ihr Motiv bildet. Dieses Bewusstsein kann uns aber nur daraus entstehen und seine Berechtigung kann sich nur darauf gründen, dass die andern in ihrer geistigen Natur desselben Wesens sind, wie wir. So lange sich der Einzelne mit seinem Selbstgefühl und Selbstbewusstsein auf seine sinnliche Natur beschränkt, bezieht er auch in seinem praktischen Verhalten alles auf seine sinnlichen Zwecke, er findet daher nichts in sich, was ihn antriebe, sich das Wohl anderer Menschen nicht blos als ein Mittel für seinen eigenen Genuss und Vortheil, sondern selbständig zum Zweck zu setzen. Erst wenn es ihm zum Bewusstsein kommt, dass er einer Thätigkeit und einer aus ihr entspringenden Befriedigung fähig ist, welche über das blosse Sinnenleben hinausgeht, wenn es ihm wünschenswerther erscheint, etwas an sich selbst werthvolles und löbliches zu vollbringen, als in Bequemlichkeit und Sinnengenuss zu leben, wenn ihm mit Einem Wort das Gefühl seiner höheren, geistigen Natur aufgeht, wird er dieselbe Natur auch in anderen zu erkennen und zu achten im Stande sein. Wie wir uns nur solchen gegenüber rechtlich verpflichtet fühlen, die wir als Personen uns selbst gleichstellen, so fühlen wir auch eine moralische Verpflichtung nur denen gegenüber, denen wir als Menschen die gleiche Natur zuerkennen, wie uns selbst: das Wohlwollen gegen andere beruht auf der

Anerkennung der Gleichartigkeit ihrer Natur mit der unsrigen, und es dehnt sich ebendesshalb von den engeren Verbindungen, auf die es anfangs beschränkt ist, von der Familie, den Freunden, den Stammesgenossen, den Mitbürgern, in demselben Mass auf immer weitere Kreise und schliesslich auf die ganze Menschheit aus, in dem das Bewusstsein von der natürlichen Gleichartigkeit aller menschlichen Individuen sich erweitert. Alle die Züge aber, die wir als gemeinsame Eigenthümlichkeiten unserer Gattung betrachten, und die uns veranlassen, andere uns selbst gleichzusetzen, führen auf die geistige Seite der menschlichen Natur zurück. Wir sehen unsere Mitmenschen nicht desshalb für Unsersgleichen an, weil wir voraussetzen, dass sie die gleichen Wahrnehmungen, die gleichen sinnlichen Lust- und Schmerzgefühle, die gleichen körperlichen Bedürfnisse und Begierden haben, wie wir; — alles dieses schreiben wir ja auch den Thieren zu; — sondern weil wir annehmen, sie seien ebenso, wie wir, durch ihre Natur befähigt, vernünftig zu denken und mit freier Selbstbestimmung zu handeln, sich in ihren Zwecken und Interessen über das Sinnliche und das blos Persönliche zu erheben, die Wahrheit zu suchen, sich des Schönen zu erfreuen, und ebendesshalb auch die verwandten Elemente unseres Wesens zu verstehen und mitzufühlen. Wie die Versittlichung unseres eigenen Lebens darauf beruht, dass wir den geistigen Bestandtheilen desselben im Vergleich mit den sinnlichen den höheren und allein unbedingten Werth beilegen, so beruht auch das sittliche Verhalten zu andern darauf, dass wir sie als Wesen anerkennen, die ihrer geistigen Natur nach uns selbst gleich und gleichberechtigt seien. Und dieses beides fällt in der Wirklichkeit nicht auseinander; denn einerseits dienen uns gerade die Wahrnehmungen, welche wir im Verkehr mit anderen machen, dazu, uns den Unterschied des Geistigen vom Sinnlichen und den Vorzug des ersteren vor dem letzteren zum Bewusstsein zu bringen, andererseits ist es doch nur unsere eigene innere Erfahrung, welche uns in den Stand setzt, ihre Gemüthszustände und Beweggründe zu verstehen, indem die Aeusserungen derselben uns veranlassen, sie innerlich nachzubilden und nach Analogie der

unsrigen zu deuten. Mag daher auch jedem ein gerechtes, wohlwollendes und uneigennütziges Verhalten anderer Menschen gegen ihn zuerst nur desshalb gefallen, weil es ihm selbst angenehm und vortheilhaft ist, so befähigt und nöthigt ihn doch seine Vernunft, die Urtheile, welche zunächst aus seiner persönlichen Erfahrung geflossen sind, zu verallgemeinern, das, was er von anderen in ihrem Verhalten gegen sich verlangt, von jedem für sein Verhalten gegen jeden, und daher auch von sich selbst zu verlangen, es als eine allgemeine Anforderung der menschlichen Natur zu betrachten.

Eben diess ist es nun, was wir mit dem Namen der Pflicht bezeichnen. Auch dieser Begriff drückt, wie der des Gesetzes, zunächst nicht eine natürliche und allgemeine, sondern eine auf einem bestimmten Verhältniss zu anderen Personen beruhende Nothwendigkeit aus: wie ein Gesetz ist, was der Wille des Gesetzgebers verlangt, so ist eine Pflicht oder Verpflichtung die Leistung, die irgend jemand von uns zu verlangen berechtigt ist; und wie der Gesetzgeber von der Erfüllung des Gesetzes entbinden kann, so kann auch der Berechtigte den Verpflichteten von seiner Leistung entbinden. Aber wie aus dem Begriff des positiven Gesetzes der des allgemeinen Sittengesetzes hervorgeht, so auch aus dem der positiven Verpflichtung die einer sittlichen, von jeder Satzung unabhängigen Pflicht. Wir haben auf Grund bestimmter Verhältnisse oder Verträge gewisse Verpflichtungen gegen andere. Aber worauf beruht es, dass wir uns überhaupt verpflichtet fühlen, dass Leistungen für andere nicht blos durch die Klugheit angerathen, sondern durch eine höhere Nothwendigkeit geboten, dass sie eine sittliche Pflicht für uns sein können? Diess kann, wie nachgewiesen wurde, in letzter Beziehung nur in der Einrichtung unserer eigenen Natur begründet sein. Wenn wir dasjenige logisch nothwendig nennen, was nach den Regeln des richtigen Denkens aus einer gegebenen Voraussetzung folgt, so nennen wir diejenige Handlungsweise sittlich nothwendig oder Pflicht, welche mit logischer Nothwendigkeit aus der Voraussetzung hervorgeht, dass der Mensch ein Vernunftwesen sei, dass der geistige Theil seiner Natur im Vergleich

mit dem sinnlichen nicht blos einen höheren, sondern allein einen unbedingten Werth habe. Je deutlicher der Einzelne diese Nothwendigkeit erkennt, um so höher steht seine sittliche Einsicht; je ausschliesslicher er sich in seinem Verhalten von dem Gefühl derselben bestimmen lässt (was auch bei mangelhafter Einsicht in hohem Grade der Fall sein kann), um so reiner sind seine sittlichen Motive. Die Pflichterfüllung erzeugt ein Gefühl der Befriedigung, weil bei derselben das thatsächliche Verhalten mit dem übereinstimmt, was dem Handelnden zur Erhaltnng und Erhöhung seines persönlichen Werthes nothwendig erscheint, die Pflichtverletzung, wenn man sich derselben als solcher bewusst wird, ein Gefühl der Unzufriedenheit mit sich selbst, das zu um so grösserer Stärke anwächst, je greller der Contrast zwischen dem thatsächlichen Verhalten und dem Werth ist, welchen der Handelnde der durch dasselbe verletzten Regel des Handelns beilegt; und diese Gefühle der moralischen Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit sich selbst, der Selbstachtung und Selbstverachtung, sind wesentlich verschieden von denen der Hoffnung und der Furcht, welche sich mit dem Gedanken verbinden, dass man einem fremden Willen, von dem man sich in irgend einer Beziehung abhängig fühlt, genügt oder zuwidergehandelt habe. Seinen letzten Grund hat dieser Charakter der sittlichen Gefühle eben darin, dass die Gesetze des sittlichen Handelns aus der menschlichen Natur als solcher entspringen, und nichts anderes ausdrücken, als die Bedingungen, unter denen unser Wollen eine Bethätigung unserer geistigen Natur, unserer Vernunft ist. Die Kenntniss dieser Gesetze ist uns daher zwar allerdings nicht in dem Sinn angeboren, als ob die Sätze, in denen sie sich ausdrücken, oder irgend ein allgemeinster Grundsatz, auf den sie alle sich zurückführen lassen, jedem Menschen von Hause aus bekannt wären oder unmittelbar durch innere Anschauung bekannt würden. Sondern in demselben Masse, wie unser geistiges Leben sich entwickelt und sein Werth uns zum Bewusstsein kommt, werden wir uns auch der Anforderungen bewusst, die sich daraus für unser Verhalten ergeben; und wenn wir nun das, was wir in dieser Beziehung zunächst in der

Behandlung der einzelnen Fälle und der konkreten Verhältnisse als das richtige erkannt haben, in der Form rechtlicher und sittlicher Grundsätze zusammenfassen, so sprechen wir damit nicht eine vor der sittlichen Erfahrung schon feststehende Wahrheit aus, sondern wir geben nur den Gesetzen, die uns zunächst durch die Thatsache des sittlichen Lebens bekannt geworden sind, einen allgemeingültigen Ausdruck. Wer mit dieser Thatsache ganz unbekannt wäre, wer niemals moralische Antriebe empfunden, nie die Qualen des schlechten, die Seligkeit eines guten Gewissens erfahren hätte, dem wären die Vorschriften des Moralphilosophen ebenso unverständlich, als es die Regeln der Logik dem sind, dessen Denken, die der Aesthetik dem, dessen Geschmack verwahrlost ist; und Aristoteles hat insofern nicht Unrecht, wenn er verlangt[37]), dass man erst zu einem sittlichen Menschen erzogen sei, ehe man sich mit der wissenschaftlichen Betrachtung der sittlichen Aufgaben beschäftigt. Aber weil es sich bei dieser Betrachtung nicht blos darum handelt, das thatsächliche Verhalten der Menschen zu beschreiben, sondern seine allgemeinen Gründe und Gesetze zu erforschen und an ihnen den Masstab für seine Beurtheilung zu gewinnen, ist die Ethik eine über die Erfahrung, als solche, hinausgehende Wissenschaft: ihre Sätze sind nicht der Ausdruck dessen, was irgendwo als Recht oder Sitte besteht, sondern der Forderungen, die als Normen der menschlichen Willensthätigkeit aus der Idee des Menschen hervorgehen.

Anmerkungen.

1. M. vgl. hierüber Vortr. u. Abhandl. II, 37 f. 527.
2. Bei Aristoteles Rhetorik I, 13. 1373 b 14.
3. Antigone 450 ff. Aehnlich Oedipus R. 465 f. Ebenso erklärt sich Sokrates bei Xenophon Memor. IV, 4, 19, unter Zustimmung des Sophisten Hippias.
4. Bei Stobäus Floril. III, 84.
5. M. vgl. über diese meine Phil. d. Griechen I, 1005 ff.
6. A. a. O. I, 685, 1 Schl. 772, 1. 635 u.
7. Ebd. I, 789 f.
8. Ebd. II, a, 642 f. b, 331 f.

9. So ARISTOTELES Rhet. I, 13 Anf.

10. ARIST. a. a. O. und Eth. N. VIII, 13. 1161 b 5. THEOPHRAST b. PORPHYR De abstin. III, 25. Phil. d. Gr. II, b, 865.

11. Es geschieht diess aber, so viel ich sehe, nur De coelo I, 1. 268 a 13. Nachdem Arist. hier bemerkt hat, alles sei in Anfang, Mitte und Ende, und somit in der Dreizahl beschlossen, fügt er bei: „daher bedienen wir uns auch beim Kultus dieser Zahl, indem wir, so zu sagen, von der Natur ihre Gesetze überkommen,“ d. h. ihr Verfahren uns zum Muster genommen haben (*παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης*).

12. Vgl. Phil. d. Gr. III, a, 157 f.

13. ARIUS DIDYMUS b. EUSEB. praep. evang. XV, 15, 2: die Menschen stehen nach stoischer Lehre in Gemeinschaft *διὰ τὸ λόγου μετέχειν, ὅς ἐστι φύσει νόμος.*

14. *Quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta?* SENECA De Benef. IV, 7, 1.

15. CICERO Nat. De. I, 14, 36; übereinstimmend Derselbe De Offic. III, 5, 23 im Sinn der stoischen Schule, wahrscheinlich direkt nach Panätius: *naturae ratio, quae est lex divina et humana.*

16. DIOG. VII, 88: *ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διῒ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.* Ähnliches bei CIC. Leg. II, 4, 8.

17. Bei STOB. Ekl. I, 30.

18. PHILODEM. *π. εὐσεβ.* S. 81, 7 G. über Chrys.: *τὸν Δία νόμον φησὶν εἶναι.* CIC. N. D. I, 18, 41 über denselben: *idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse, eandemque fatalem necessitatem appellat* u. s. w.

19. Wie unter anderem die Gleichstellung des Pflichtgesetzes mit dem Verhängniss (vor. Anm.) zeigt.

20. Vgl. Phil. d. Gr. III, a, 171 ff.

21. Dagegen kann ich aus den im vorstehenden dargelegten Gründen EUCKEN nicht zustimmen, wenn er in seiner lesenswerthen Erörterung über den Begriff des Gesetzes (Gesch. u. Krit. d. Grundbegriffe d. Gegenw. S. 114) die Ansicht äussert, der Ausdruck „Gesetz“ scheine erst bei den Römern vom Gebiet des Handelns auf das Naturgeschehen übertragen worden zu sein und diess finde sich zuerst bei LUCREZ V, 57 ff. vgl. I, 586. II, 302. V, 310. 321. VI, 906.

22. M. vgl. hierüber, die Stoiker betreffend, meine Phil. d. Gr. III, a, 336 f. 345, Leibniz anbelangend meine Gesch. d. deutschen Phil. S. 151 ff.

23. So Nouv. Ess. IV, 17, 23 Schl. c. 18, S. 405 Erdm. 482 Gerh. Théod. Préf. S. 477 Erdm. § 345 f. Disc. de la conformité u. s. w. § 2 f. 19 f. Vgl. meine Gesch. der dtsch. Phil. S. 152 ff.

24. Grundlegung z. Metaph. d. Sitten 2. Abschn. Bd. IV, 33—38 Hartenst. 1. Ausg. Aehnlich Kritik d. prakt. Vrn. 1. Th. 1. B. 1. Hptst. § 1.

25. Grundlegung a. a. O. S. 50. Krit. d. pr. Vrn. 1. Th. 1. B. 1. Hptst. Deduction d. Grunds. S. 149. Krit. d. Urtheilskr. Einl.

26. Grundlegung a. a. O. S. 38 f.

27. Krit. d. Urtheilskr. Einleit. Krit. d. pr. Vrn. a. a. O.

28. Gelesen am 6. Jan. 1825; jetzt: Werke. Z. Philos. II, 397–417. Ich berücksichtige übrigens hier nur dasjenige, was mir als der wesentliche Inhalt dieser Abhandlung erscheint, während ich solche Einwürfe übergehe, mit denen der Gegner mehr nur belästigt als widerlegt wird.

29. Z. B. Grundlegung 3. Abschn. S. 82. Krit. d. pr. Vrn. 1. Th. 1. B. 1. Hptst. § 7 Anm. § 8 Anm. II. Ebd. 3. Hptst.

30. Grundlegung 2. Abschn. S. 35 vgl. m. S. 50.

31. Grundlegung a. a. O. S. 33 f.

32. Oder, wie WINDELBAND, Präludien (1884) S. 211 ff. sagt: Normen, normative Gesetze.

33. Grundlegung 2. Abschn. S. 37 u. ö.

34. Ebd. S. 63.

35. M. vgl. über diese Beschränkung S. 181.

36. Und so auch oben S. 175 ff.

37. Eth. Nik. I, 2. 1095 b 4 u. ö. vgl. Phil. d. Gr. II, b, 631.

IX.

Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt.

Nichts liegt dem Menschen von Hause aus ferner als der Zweifel an der Wirklichkeit der Dinge, die seine Sinne ihm zeigen. Wer die Welt so ansieht, wie sie jeder von seiner Kindheit her anzusehen gewohnt ist, der hat vielleicht keine Vorstellung von andern als körperlichen Wesen, er läugnet vielleicht auch ausdrücklich, dass es solche Wesen geben könne; der Gedanke dagegen, dass die Körperwelt, die er wahrnimmt, nicht wirklich ausser ihm existire, kommt ihm nicht in den Sinn, derselbe scheint ihm vielmehr so ungereimt, dass er nicht begreift, wie irgend jemand im Ernste auf diesen Einfall sollte gerathen können. Auch die Sinnestäuschungen machen ihn an dieser Ueberzeugung nicht irre: sie beweisen ihm allerdings, dass die Dinge nicht immer so beschaffen sind, wie sie sich uns beim ersten Anblick zeigen, dass wir sie daher genau und sorgfältig beobachten, unsere Wahrnehmungen durch einander controliren müssen; allein er schliesst daraus nicht, dass den Dingen die sinnlichen Eigenschaften, die wir an ihnen wahrnehmen, Farbe, Geschmack, Temperatur u. s. w. vielleicht gar nicht zukommen, und noch viel weniger, dass selbst sein Glaube an das Dasein jener Dinge möglicherweise auf einer blossen Täuschung beruhen könnte. Ebensowenig zieht er diesen Schluss aus der Thatsache, die sich ihm bald genug aufdringt, dass wir im Traume zahllose Dinge zu sehen und zu berühren, mit Menschen zu sprechen und ihre Rede zu vernehmen glauben, die beim Erwachen unserem Bewusstsein sofort entschwinden. Er erkennt

daraus den Unterschied zwischen Wachen und Träumen; aber weil ihm dieser vollkommen klar zu sein scheint, hat er keine Veranlassung zu der Frage, ob nicht das, was wir im wachen Zustand wahrzunehmen glauben, am Ende gleichfalls ein blosses Phantasiebild sei.

Auch das wissenschaftliche Denken fand sich indessen erst spät zu dieser Frage hingedrängt. Von den alten und den mittelalterlichen Philosophen wird sie noch nicht aufgeworfen. Die Zuverlässigkeit unserer Wahrnehmungen haben allerdings bereits unter den ältesten griechischen Denkern viele bestritten. Schon bald nach dem Anfang des fünften Jahrhunderts v. Chr. erklärten Parmenides und Heraklit, dass uns nur die Vernunft, nicht die Sinne, von der wirklichen Beschaffenheit der Welt ein Bild gebe: jener, weil er die Vielheit und Veränderung der Dinge, das Entstehen und Vergehen, mit seinem Begriff des Seienden nicht zu vereinigen wusste; dieser umgekehrt, weil er ihnen bei der unablässigen Umwandlung aller Stoffe und Formen die Beharrlichkeit des Seins nicht zugestehen wollte, welche unsere Sinne uns vorspiegeln. Das gleiche Urtheil haben dann ihre Nachfolger, ein Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, aus ähnlichen Gründen, wie Parmenides, wiederholt: sie alle nahmen Anstoss daran, dass uns die Wahrnehmung ein Entstehen und Vergehen der Dinge zu zeigen scheine, während sie doch ihrer Substanz nach weder entstehen noch vergehen, und dass sie uns andererseits die letzten Bestandtheile derselben nicht zeige. Aber dass eine Körperwelt ausser uns existire, hat keiner von diesen Philosophen bezweifelt[1]). Ebensowenig bezweifelt es Plato und seine späteren Anhänger, die Neuplatoniker. Sie läugnen allerdings, dass der Erscheinungswelt ein ebenso vollkommenes, unveränderliches Sein, ein Sein derselben Art zukomme, wie der der Ideen; und die allgemeine Grundlage derselben, die Materie, nennen sie geradezu das Nichtseiende. Aber ihre Meinung ist nicht die, dass dieses „Nichtseiende“ nur in unserer Vorstellung existire, sondern es ist ihnen ein objektiver Bestandtheil der Körperwelt; und weit entfernt, diese für ein Erzeugniss des vorstellenden Geistes zu halten, glauben sie

vielmehr, dass der menschliche Geist erst durch seinen Eintritt in einen Körper mit der Sinnlichkeit behaftet, der sinnlichen Vorstellung fähig geworden sei. Selbst von den alten Skeptikern gieng keiner so weit, dass er die Realität der Aussenwelt ernstlich in Frage gestellt hätte. Ein Protagoras behauptete wohl, die Dinge seien für uns unerkennbar, denn das Bild derselben, das die Sinne uns liefern, sei das zusammengesetzte Erzeugniss aus zwei Bewegungen, von welchen nur die eine von den Dingen, die andere dagegen von unsern Sinneswerkzeugen ausgehe, es sei daher immer nur für den Wahrnehmenden und für die Dauer seiner Wahrnehmung gültig; allein die Wirklichkeit der Dinge setzte er dabei voraus. Spätere Skeptiker suchen im Begriff des Körpers Widersprüche aller Art nachzuweisen[2]); aber was sie damit beweisen wollen, ist nicht, dass es keine Körper gebe, sondern nur, dass wir nichts von ihnen wissen können. Am nächsten scheint denjenigen unter den neueren Theorieen, welche die Existenz der Körperwelt bestritten haben, der Sophist Gorgias zu kommen, wenn er im ersten Theil seiner bekannten skeptischen Schrift zu zeigen versuchte, „dass nichts existire“, und dieses Paradoxon auf Gründe stützte, die von der Voraussetzung ausgehen, dass alles Reale etwas körperliches sein müsste[3]). In Wahrheit handelte es sich aber für ihn hiebei nicht um eine bestimmte Ansicht über die Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Körperwelt, sondern lediglich um ein dialektisches Kunststück. Der Satz, dass überhaupt nichts existire, ist viel zu widersinnig, um von irgend jemand bei gesundem Verstande im Ernste behauptet, die Thatsache, dass mindestens er selbst existirt, für jeden zu einleuchtend, um im Ernste bezweifelt werden zu können. Ob das, was uns als ein körperliches erscheint, auch wirklich ein solches, ob es nicht vielleicht gar am Ende eine blos subjektive Erscheinung sei, kann man fragen; mit der Frage dagegen, ob überhaupt etwas existire, und vollends mit der Verneinung dieser Frage, kann es niemand Ernst sein. Gerade die Allgemeinheit, in der Gorgias das Sein läugnet, beweist, dass er mit seinem Satz und der Begründung desselben nicht seine eigene Ueberzeugung ausspricht, sondern nur gegen

die aller andern Einwürfe erheben will, deren Unlösbarkeit die Unmöglichkeit eines wissenschaftlichen Erkennens darthun soll. Dass er den Raum und die Materie für etwas hielt, das blos unserer Vorstellung angehöre, kann man daraus eben so wenig schliessen, als dass er seine eigene Existenz in Frage stellte. Auch das Beispiel des Gorgias widerlegt daher den Satz nicht, dass die Realität der Körperwelt von keinem unter den alten Philosophen im Ernste bezweifelt worden sei.

Erst bei einem von den Vätern der neueren Philosophie begegnen wir diesem Zweifel. Nachdem Descartes in der ersten von seinen sechs berühmten Meditationen die Nothwendigkeit dargethan hat, einmal im Leben alle überlieferten und gewohnheitsmässigen Annahmen bei Seite zu legen und die Wahrheit vollkommen voraussetzungslos, ohne jede vorgefasste Meinung, zu suchen, zeigt er weiter[4]), zu den unbewiesenen Voraussetzungen, deren Wahrheit erst untersucht werden müsse, gehöre auch die einer Körperwelt. Denn wir kennen dieselbe, für's erste, nur durch unsere Sinne; aber zahllose Sinnestäuschungen überzeugen uns, wie wenig wir uns auf diese verlassen können. Wollte man ferner sagen, wenigstens über das Dasein der Körper können wir uns nicht täuschen, wenn diess auch hinsichtlich ihrer näheren Beschaffenheit nicht selten vorkommen möge, so wäre daran zu erinnern, dass wir im Traume unendlich oft Dinge, die gar nicht vorhanden sind, nicht minder lebhaft und deutlich wahrzunehmen glauben, als diejenigen, die uns im Wachen begegnen; warum könnte es sich nicht mit den letzteren, unseren eigenen Leib und seine Theile nicht ausgenommen, ebenso verhalten? warum könnten sie nicht gleichfalls ein blosses Erzeugniss unserer Einbildungskraft sein? Und nicht einmal das könne man behaupten, dass uns doch die Stoffe, aus denen die Phantasie jene Bilder zusammensetzt, von aussen gegeben sein müssen. Denn wer weiss, meint Descartes, ob unsere Natur nicht, von wem immer, so eingerichtet ist, dass wir uns der Täuschung selbst da nicht erwehren können, wo uns etwas so augenscheinlich zu sein scheint, wie das Dasein der Aussenwelt und unseres eigenen Leibes? Meinen wir ja doch auch, die

Dinge ausser uns mit unsern Sinnen wahrzunehmen, während es in der Wirklichkeit nicht unsere Wahrnehmung, sondern unser Urtheil, unser Denken ist, das uns veranlasst, sie im Innern der von uns wahrgenommenen Formen und Gestalten ebenso vorauszusetzen, wie wir voraussetzen, in den Kleidern, die sich über die Strasse bewegen, stecken nicht Automaten, sondern Menschen.

Wenn man erwägt, was dazu gehört, um eine Ueberzeugung in Frage zu stellen, die so allgemein und für den Menschen so unvermeidlich ist, wie der Glaube an die Realität der Körperwelt, und wenn man andererseits die Schwierigkeiten kennt, welche diese Frage der Forschung noch bereiten sollte, so wird man darin, dass Descartes sie aufzuwerfen gewagt hat, keinen geringen Beweis für die Unabhängigkeit seines Denkens sehen müssen. Mit ihrer Lösung hat er es aber allerdings zu leicht genommen. Den geraden Weg zu derselben, welcher darin besteht, dass in der Aussenwelt eine Bedingung des Bewusstseins nachgewiesen wird, hatte er sich durch seinen anthropologischen und metaphysischen Dualismus verschlossen (vgl. S. 230); und der Umweg, den er einschlägt, konnte nicht zum Ziel führen. Nachdem er zuerst mit zwei Beweisen, von denen der eine nicht bündiger ist als der andere, das Dasein Gottes dargethan hat, schliesst er weiter: Wir finden in uns Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen. Diese können nicht von uns selbst hervorgebracht sein, denn sie entstehen uns ganz unwillkürlich, drängen sich selbst gegen unseren Willen uns auf, und bedürfen zu ihrer Entstehung des Denkens nicht, aus dem doch alles von uns selbst hervorgebrachte entspringt. Ebensowenig können sie aber von der Gottheit mittelbar oder unmittelbar in uns hervorgebracht werden; denn da sie uns doch als die Wirkung körperlicher Objekte erscheinen, würde die Gottheit in diesem Fall uns mit einer falschen Vorspiegelung täuschen, was undenkbar ist. Es bleibt somit nur übrig, dass unsere Wahrnehmungen körperlicher Dinge wirklich von solchen Dingen herrühren[5]). Man braucht sich jedoch nur dessen zu erinnern, was Descartes selbst kaum erst gesagt hat, um die Schwäche

dieser Beweisführung sofort zu erkennen. Wenn diese Folgerungen zulässig wären, könnte man ganz mit dem gleichen Recht schliessen: da uns die Traumbilder ohne unser Zuthun entstehen und mit dem vollen Schein der Wirklichkeit sich uns aufdringen, so müssen ihnen reale Objekte entsprechen; denn Gott könne unsere Natur unmöglich so eingerichtet haben, dass sie uns das Dasein solcher Objekte fälschlich vorspiegle. Wäre andererseits auf diesen Schluss in Descartes' Sinn zu antworten: „dass uns Traumbilder entstehen, sei allerdings in der Einrichtung unserer Natur begründet, wenn wir dagegen diese Bilder mit Wirklichkeiten verwechseln, so sei daran weder unsere Natur noch die Gottheit, sondern nur wir selbst schuld, denn jene haben uns durch unsere Vernunft in den Stand gesetzt, beide zu unterscheiden, unsere Sache sei es, sie dazu zu gebrauchen" — nun dann gilt ganz das gleiche gegen Descartes. Es mag sein, — könnte man ihm erwiedern — dass die Bilder körperlicher Gegenstände uns unwillkürlich und unwiderstehlich entstehen; aber wer zwingt uns denn, diese Bilder für Dinge zu halten? Du räumst ja selbst ein[6]), dass es nicht unsere Sinne seien, die uns jene Dinge zeigen, dass nur unser Verstand ihr Dasein auf Grund der Sinnesempfindungen annehme. Dann ist aber auch für die Richtigkeit oder Falschheit dieser Annahme lediglich unser Verstand verantwortlich; gesetzt, sie sei falsch, so wäre es nicht Gott, der uns täuschte oder täuschen liesse, sondern nur wir selbst hätten uns getäuscht, weil wir aus den Thatsachen der Wahrnehmung unberechtigte Folgerungen ableiteten.

Aber Descartes hat den von ihm selbst aufgeworfenen Zweifel an der Realität der sinnlichen Objekte nicht blos nicht widerlegt, sondern er hat ihm auch durch Bestimmungen, welche in sein ganzes System tief eingreifen, Anhaltspunkte gegeben, die in der Folge ausgiebig benützt wurden. Wenn das Wesen des Geistes, wie Descartes behauptet, im Denken besteht und nur im Denken, das Wesen der körperlichen Dinge in der Ausdehnung und nur in ihr, und wenn desshalb alle Vorgänge in der Körperwelt, wie diess der Philosoph auf's nachdrücklichste hervorhebt, ausschliesslich in mechanischen Bewegungen bestehen:

wie ist es denkbar, dass solche Bewegungen sich in das einfache, unräumliche Wesen, in den Geist fortpflanzen, dass andererseits geistige Vorgänge, Gedanken, mechanische Bewegungen erzeugen können? wie ist jene ganze Wechselwirkung zwischen Seele und Leib denkbar, welche uns die Erfahrung zu zeigen scheint, wie lässt sich insbesondere die Einwirkung unseres körperlichen Organismus auf unsere Seele begreifen, von der wir alle Wahrnehmung, und die Rückwirkung der Seele auf den Organismus, von der wir alle willkürliche Körperbewegung herleiten? Descartes selbst liess sich durch dieses Bedenken, wenn er es auch nicht gänzlich abzuwehren vermochte, doch in dem Glauben an die reale Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nicht stören. Um so eingehender kam es in seiner Schule zur Sprache, und das schliessliche Ergebniss aller darüber geführten Verhandlungen war das, welches die Voraussetzungen des Systems allein übrig liessen: dass jene vermeintliche Wechselwirkung von Seele und Leib wirklich undenkbar sei, dass daher die Erscheinungen, auf die ihre Annahme sich gründet, anders erklärt werden müssen. Thatsächlich gegeben — so wurde von dieser Seite scharfsinnig bemerkt — ist uns nicht die Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele, sondern nur die regelmässige Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen, welche einerseits dem körperlichen, andererseits dem geistigen Gebiet angehören. Es ist eine Thatsache der Erfahrung, dass auf die Vorgänge in unsern Sinnesorganen die Wahrnehmungen, auf unsere Willensakte gewisse Körperbewegungen regelmässig folgen; aber dass die einen durch die andern verursacht sind, ist keine Erfahrungsthatsache, sondern eine Erklärung, welche wir zu dem thatsächlich gegebenen hinzufügen. An sich selbst erlaubt dieses eine doppelte Deutung. Unsere Wahrnehmungen könnten eine Folge der Vorgänge in den Sinnesorganen, unsere Körperbewegungen eine Folge der Willensakte sein; ihre regelmässige Verknüpfung lässt sich aber auch daraus erklären, dass beide gleichsehr von einer dritten Ursache abhängen, welche in diesem Fall nur die göttliche Causalität sein kann, und dass diese ihre gemeinsame Ursache es sich zum Gesetz gemacht hat,

regelmässig erst einen Reiz in den Sinnesorganen und dann die entsprechende Wahrnehmung, erst einen Willensakt und dann die entsprechende Gliederbewegung hervorzubringen. Und da nun die erste von diesen zwei an sich möglichen Erklärungen nach dem obigen durch Descartes' Bestimmungen über das Verhältniss des Leibes und der Seele bei folgerichtiger Anwendung derselben ausgeschlossen ist, entschied sich die cartesianische Schule bald einstimmig für die zweite, das System des sogenannten Occasionalismus. Dabei ist es für die vorliegende Frage von untergeordneter Bedeutung, dass ein Theil ihrer Mitglieder annahm, die Gottheit regle jede einzelne Wahrnehmung und Körperbewegung durch ihr unmittelbares Eingreifen, andere, wie Geulincx und Spinoza, mit wissenschaftlicherem Sinn, die Uebereinstimmung der körperlichen und geistigen Vorgänge auf eine allgemeine Abhängigkeit der endlichen Wesen von der Gottheit zurückführten; während Malebranche, die Sinneswahrnehmungen betreffend, der mystischen Vorstellung den Vorzug gab, dass wir die körperlichen Dinge in Gott sehen [7]).

In Wahrheit liess sich aber die Wahrnehmung der Aussenwelt vermittelst dieser Hypothese so wenig erklären, dass sie vielmehr consequenterweise nur dazu führen konnte, selbst das Dasein der letzteren zu bezweifeln. Denn wenn wir uns fragen, woher wir überhaupt von demselben etwas wissen, so zeigt sich sofort, dass es dazu schlechterdings keinen anderen Weg für uns gibt, als den Rückschluss von unseren Wahrnehmungen auf die Dinge, durch die sie hervorgebracht werden. Die Bilder, die wir in Folge der Sinneseindrücke erhalten, stellen sich uns allerdings nicht als Vorstellungen in uns, sondern als Gegenstände ausser uns dar. Aber das gleiche gilt, wie Descartes treffend bemerkt hat, auch von den Traumbildern. Woher können wir nun wissen, dass diese blosse Erzeugnisse unserer Phantasie sind, jene dagegen solche Bewusstseinserscheinungen, denen ein von uns selbst verschiedenes Reales entspricht? Wir können es offenbar nur dann wissen, wenn unsere Wahrnehmungen Merkmale enthalten, aus denen sich erkennen lässt, sie seien nicht, wie die Traumbilder, von uns allein hervorgebracht, sondern es haben

zu ihrer Erzeugung eben jene ausser uns existirenden Gegenstände mitgewirkt, deren Bild sie uns zeigen. Wären die einen wie die andern lediglich unser eigenes Werk, so hätten wir nicht das mindeste Recht, einen Theil von ihnen auf Objekte ausser uns zu beziehen; denn wenn es auch an sich nicht unmöglich ist, dass einer von uns selbst gebildeten Vorstellung ein Gegenstand ausser uns entspreche, so können wir doch unmöglich wissen, ob diess wirklich der Fall ist, so lange uns dieser Gegenstand nicht durch eine Einwirkung auf uns sein Dasein bewiesen hat. Eine solche Einwirkung erklärten ja aber die cartesianischen Occasionalisten für undenkbar, weil wir, d. h. unsere Seelen, unkörperlich seien, und körperliche Dinge auf unkörperliche nicht einwirken können. Nun wollten sie freilich nichtsdestoweniger unsere Wahrnehmungen nicht für ein Erzeugniss unseres eigenen Geistes gehalten wissen, sondern die Gottheit sollte sie in ihm hervorbringen[8]). Aber worauf liess sich diese Annahme unter den Voraussetzungen ihres Systems stützen? Will man auch davon absehen, dass schon die wissenschaftliche Begründung des Gottesbegriffs selbst bei Descartes und seinen Schülern grosse Blössen darbietet, und dass eine solche überhaupt nicht möglich ist, ohne dass man die Realität der Aussenwelt bereits voraussetzt, so müsste doch immer noch gefragt werden, woran wir denn erkennen sollen, dass unsere Vorstellungen über die äusseren Objekte nicht aus unserem eigenen Geist hervorgegangen sind. Sie können diess nicht sein, sagt man, weil sie sich uns so unwillkürlich und unwiderstehlich aufdrängen, und weil wir einer Thätigkeit, wodurch wir sie erzeugen, uns nicht bewusst seien. Aber ebenso unwillkürlich und unbewusst entstehen uns nicht allein die Traumbilder, sondern auch die Sinnestäuschungen. Wer mit der heutigen Astronomie nicht bekannt ist, der glaubt die Bewegung der Sonne vom Aufgang zum Niedergang gerade so augenscheinlich wahrzunehmen, wie er die Sonne selbst wahrnimmt. Ebenso einleuchtend erscheint es ursprünglich jedermann, dass die sinnlichen Eigenschaften der Dinge, ihre Farbe, ihre Temperatur, ihr Klang u. s. w. ihnen selbst anhaften; und doch belehrt uns Descartes[9]) als ein Vorgänger der heutigen Natur-

wissenschaft, dass alle diese Qualitäten nicht Eigenschaften der Körper als solcher bezeichnen, sondern nur Einwirkungen, die wir von ihnen erfahren. So wenig endlich irgend jemand von Natur das Dasein der Aussenwelt und seines eigenen Leibes bezweifelt, ebensowenig bezweifelt irgend jemand, dass er selbst seinen Leib durch seinen Willen bewege, und dass er die Aussenwelt mit seinen Sinnen wahrnehme; allein die Cartesianer halten beides für unmöglich. Wo sie dann aber das Recht hernehmen sollten, aus unsern Wahrnehmungen auf die Wirklichkeit der Dinge zu schliessen, die wir wahrzunehmen glauben, lässt sich nicht absehen: wenn diese Dinge zu der Entstehung der Wahrnehmungen nichts beitragen, so liegt in den letzteren nichts, was auf sie hinwiese; und da uns doch immer nur unsere Wahrnehmungen, nur die Bilder der Dinge, nicht sie selbst, gegeben sind, haben wir unter jener Voraussetzung überhaupt kein Recht zu der Annahme, dass diesen Bildern äussere Gegenstände entsprechen.

Das gleiche gilt auch von der Theorie, welche Leibniz an die Stelle der occasionalistischen setzte[10]). Wiewohl nämlich dieser Philosoph die Materie als die blosse Erscheinung immaterieller Wesen, der „Monaden", begriffen, und dadurch die Schwierigkeit beseitigt hatte, welche Descartes' metaphysischer Dualismus einer realen Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele in den Weg legte, kehrte er doch aus anderen Gründen zu dem Versuche zurück, diese Einwirkung in eine blos thatsächliche Uebereinstimmung zu verwandeln, deren letzter Grund nur in der Gottheit gesucht werden konnte. Da unser Leib, ihm zufolge, nichts anderes ist als ein System von Monaden, und die Seele nichts anderes, als der Mittelpunkt dieses Systems, da also die Seele und die Grundbestandtheile des Leibes von gleicher Natur sind, lag für ihn kein Grund vor, die Möglichkeit, dass sie auf einander einwirken, mit den Cartesianern wegen ihrer Ungleichartigkeit zu bestreiten. Weil er sich aber keine äussere Einwirkung anders als mechanisch zu denken wusste, und jede mechanische Einwirkung sich auf räumliche Bewegungen zurückführt, deren immaterielle Wesen als solche nicht fähig sind, behauptete Leibniz, die Monaden wirken über-

haupt nicht direkt auf einander, ihr Zusammenhang bestehe vielmehr nur in einer prästabilirten Harmonie, d. h. darin, dass jeder Monade schon bei ihrer Entstehung von dem Weltschöpfer der Grad von Vollkommenheit verliehen und ebendamit die Entwicklung vorgezeichnet worden sei, welche ihr zukommen musste, wenn sie mit allen andern zusammen die beste Welt bilden sollte. Diesem Grundsatz gemäss musste auch der Zusammenhang der Seele mit dem Leib auf eine vorherbestimmte Harmonie zurückgeführt, es konnte daher auch die sinnliche Wahrnehmung nicht von einer durch die Sinnesorgane vermittelten Einwirkung der Aussenwelt auf unseren Geist hergeleitet, sondern sie musste für einen Vorgang gehalten werden, der sich lediglich im Innern des wahrnehmenden Subjekts vollziehe, und ausschliesslich aus subjektiven Bedingungen hervorgehe. Alle Veränderungen, welchen die Monaden unterliegen, bestehen nach Leibniz einzig und allein in einer Veränderung ihres inneren Zustandes, in ihrer Vorstellungsthätigkeit; und diese hängt von keinen äusseren Einflüssen, sondern ausschliesslich von der inneren Entwicklung jeder Monade ab. Das gleiche gilt auch von der menschlichen Seele. Alle unsere Vorstellungen entspringen ausnahmslos aus uns selbst; wir selbst sind es, die als ein lebendiger Spiegel des Universums sie alle aus der Tiefe unseres Innern erzeugen. Wenn uns ein Theil derselben von aussen gegeben zu sein scheint, so ist auch dieses nur eine Folge innerer Vorgänge. In der Entwicklung unserer Geistesthätigkeit gehen die unvollkommeneren Vorstellungen den vollkommenen, die verworrenen den deutlichen nothwendig voran; die deutlichen Vorstellungen sind aber Begriffe, die undeutlichen und verworrenen sind Anschauungen; und so muss uns freilich alles erst als Anschauung, als Wahrnehmung, gegeben werden, ehe wir uns einen Begriff davon machen können. Aber dass es uns von aussen gegeben werde, können wir desshalb doch nicht annehmen; sondern die Wahrnehmung ist nur die erste Form, welche unsere Vorstellungen bei ihrem Hervortreten aus unserem Innern annehmen.

Auch bei dieser Theorie wird nun die objektive Existenz

der Dinge vorausgesetzt, auf die unsere Wahrnehmungen sich beziehen; wenn auch diese Dinge in Wahrheit Complexe einfacher, immaterieller Wesen sein sollen, die nur eine verworrene Anschauung uns als raumerfüllende Massen erscheinen lasse. Aber sie wird eben nur vorausgesetzt; die Berechtigung dieser Voraussetzung dagegen wird nicht blos nicht erwiesen, sondern nicht einmal untersucht. In Wahrheit müsste sie Leibniz ebensogut und aus den gleichen Gründen bestritten werden, wie den Cartesianern. Die nächste reale Bedingung unserer Wahrnehmungen ist nach Leibniz ausschliesslich unser eigener Geist; dass dieser selbst sein Dasein der Gottheit verdanke, ist eine Annahme, die der Philosoph zum Abschluss seines Systems allerdings nicht entbehren kann, die es ihm aber sehr schwer fallen würde, wissenschaftlich zu erweisen, ohne dass er das Dasein einer objektiven Welt schon voraussetzte; und noch augenscheinlicher liegt diese Voraussetzung allen den Ausführungen zu Grunde, in denen Leibniz darzuthun sucht, dass die Gottheit bei der Schöpfung jeder Monade ihr Verhältniss zu allen andern berücksichtigt habe, dass also jede wenigstens ideell durch die andern bedingt sei. Halten wir uns lediglich an die Thatsache unserer Wahrnehmung, so wie Leibniz diese auffasst, und fragen wir uns, ob wir ein Recht haben, Vorstellungen, die unser Geist ohne jede Einwirkung äusserer Objekte erzeugt hat, auf solche Objekte zu beziehen, so lässt diese Frage sich nur verneinen.

Unter den Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts wird sie nun auch wirklich von mehr als Einem verneint. Bald nach dem Anfang desselben kamen die zwei Engländer Arthur Collier und Georg Berkeley gleichzeitig und unabhängig von einander zu dieser Ansicht[11]). Jener zog aus der Lehre von Malebranche, dieser aus Locke's empiristischer Erkenntnisstheorie, mit der sich aber auch bei ihm Gedanken von Malebranche verbanden, den Schluss, dass den Dingen, welche nach der gewöhnlichen Meinung als selbständige Wesen ausser dem vorstellenden Geist existiren, eine solche äussere Existenz überhaupt nicht zukomme, dass vielmehr ihr Sein ausschliesslich darin bestehe, vorgestellt zu werden. Dass dieselben nur unsere

Vorstellungen seien, wollten sie allerdings nicht behaupten, und den Unterschied der Wahrnehmungen von blossen Einbildungen nicht aufheben; aber dieser Unterschied sollte sich nur darauf zurückführen, dass die Einbildungen Vorstellungen seien, die nur in unserem eigenen Geist vorhanden sind, die Wahrnehmungen dagegen solche, die sich auch in anderen Geistern, und namentlich im göttlichen Geist finden: unsere Vorstellungen sind wahr, wenn sie von der Gottheit, als Abbilder ihrer eigenen Vorstellungen, in uns hervorgebracht werden. Denn wenn wir die Körperwelt, nach Malebranche, nur in Gott sehen, so haben wir, bemerkt Collier, keinen Grund und kein Recht, ihnen auch noch eine zweite Existenz, ausser Gott, zuzuschreiben. Wenn andererseits, wie Locke will, alle unsere Vorstellungen theils aus der inneren theils aus der äusseren Wahrnehmung entspringen, von den Eigenschaften aber, welche die äussere Wahrnehmung uns an den Dingen zeigt, weit die meisten nicht etwas den Dingen selbst zukommendes, sondern nur eine Wirkung bezeichnen, welche wir selbst von den Dingen erfahren [12]), so gehören zu den letzteren, wie Berkeley glaubt, alle die Eigenschaften, aus denen wir uns die Bilder der Dinge zusammensetzen, und was nach Abzug derselben von den Dingen übrig bleibt, die sogenannte Materie, ist nur eine Fiktion, eine abstrakter Begriff, bei dem man sich nicht das geringste denken kann: das, was wir ein Ding nennen, ist in Wahrheit nur ein Complex sinnlicher Empfindungen, und da nun diese nirgends sind als in dem Geist des vorstellenden Wesens, so liegt am Tage, dass die Dinge, welche aus ihnen zusammengesetzt sind, nicht ausser demselben, als etwas für sich bestehendes, vorhanden sein können.

Von den zwei obengenannten Vertretern dieses Standpunkts war nun Berkeley seinem Genossen nicht allein an sich selbst durch die Schärfe seines Denkens und den wissenschaftlicheren Charakter seiner Beweisführung überlegen, sondern er schloss sich auch enger, als jener, an die Locke'sche Erkenntnisstheorie und ebendamit an den Gedankenkreis an, von welchem die englische Philosophie seiner Zeit beherrscht war. Seine Untersuchungen wurden dann von David Hume wieder aufgenommen

und in der Art weiter geführt, dass Berkeley's Kritik des gewöhnlichen Standpunkts rücksichtslos in ihre letzten Consequenzen verfolgt, seine Metaphysik dagegen als eine willkürliche und mit der folgerichtigen Durchführung jener Kritik unverträgliche Hypothese bei Seite gelegt wurde. Gegeben sind uns, wie Hume nach Berkeley's Vorgang zeigt, nicht die Dinge, sondern nur unsere Vorstellungen der Dinge, und auch von diesen unmittelbar und ursprünglich nur die einfachsten Elemente, die Empfindungen, oder wie sie Hume nennt, die „Impressionen"; und dass ein Theil der letzteren, im Unterschied von den übrigen, die objektiven Eigenschaften der Dinge darstelle, ist eine Annahme, die Hume mit den gleichen Gründen, wie Berkeley, zurückweist. Der Begriff der Dinge entsteht uns vielmehr, ihm zufolge, wie der unseres eigenen Ich, nur dadurch, dass wir eine Reihe von Impressionen, die sich sehr ähnlich oder durch unmerkliche Uebergänge mit einander verknüpft sind, für eine und dieselbe halten; und da sie nun diess nur dann sein können, wenn sie nicht blos momentan in unserer Vorstellung, sondern unabhängig von derselben existiren, so schreiben wir ihnen eine solche beharrliche objektive Existenz zu, wir halten sie für Dinge ausser uns, deren blosses Abbild und Erzeugniss unsere Empfindungen sein sollen. Wir kommen also mit Einem Wort zu dem Glauben an die Dinge durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache. Die vermeintliche Thatsache, dass die gleiche Wahrnehmung sich längere Zeit erhält und nach zeitweisen Unterbrechungen wiederkehrt, veranlasst uns, auf die objektive Existenz der Dinge zu schliessen, in der wir den Grund dieser Erscheinung suchen. Aber dieser Schluss ist, wie Hume glaubt, durchaus unbegründet. Jene Thatsache ist falsch, denn unsere aufeinanderfolgenden Impressionen können sich zwar mehr oder weniger ähnlich sein, aber sie sind niemals eine und dieselbe; und wenn sie auch wahr wäre, würde sie uns nicht das Recht zu dem angeführten Schluss geben. Denn die Annahme eines Causalzusammenhangs unter den Dingen beruht überhaupt nicht auf der Vernunft, sondern lediglich auf der Einbildungskraft. Wenn wir gewisse Erscheinungen regel-

mässig auf andere folgen sehen, so verknüpfen sich ihre Bilder durch die Gewohnheit so fest mit einander, dass wir immer, wenn die eine eintritt, die andere erwarten, dass wir zwischen ihnen einen nothwendigen Zusammenhang, einen Causalzusammenhang voraussetzen. Aber mag diese Voraussetzung noch so natürlich für uns sein: wissenschaftlich gerechtfertigt ist sie nicht. Und da nun die Annahme von Dingen ausser uns einzig und allein auf dieser Voraussetzung beruht, so ist auch über sie nicht anders zu urtheilen. Die Natur drängt uns jene Annahme zwar jeden Augenblick auf, sie nöthigt uns durch die Lebhaftigkeit der Impressionen, die wir erhalten, zu dem Glauben an die Dinge, die wir als ihre Ursache vorauszusetzen uns gewöhnt haben; aber unsere Vernunft beweist uns, dass wir von solchen Dingen unmöglich etwas wissen können und schlechterdings kein Recht haben, ihr Dasein zu behaupten[13]).

David Hume's Skepticismus hat nun bekanntlich zu Kant's Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens einen entscheidenden Anstoss gegeben; und wurde er auch in derselben durch andere Elemente eingeschränkt, so musste er doch gerade für die Frage, welche uns hier beschäftigt, um so grössere Bedeutung gewinnen, da sein Einfluss auf diesem Punkt auch durch den des Leibnizischen Systems verstärkt wurde. Kant selbst setzt das Dasein von Dingen voraus, die von uns selbst und unseren Vorstellungen verschieden, den „transcendentalen", unserer unmittelbaren Erfahrung unzugänglichen, aber für ihre Erklärung unentbehrlichen Grund und Gegenstand unserer Empfindungen bilden; und zwischen der ersten und der zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft ist in dieser Beziehung kein Unterschied von sachlicher Bedeutung[14]). Aber den Beweis für die Berechtigung dieser Voraussetzung hat Kant nicht geführt[15]), und die letzten Ergebnisse seiner ganzen Erkenntnisstheorie waren in hohem Grade geeignet, sie in Frage zu stellen. Nur der Stoff unserer Vorstellungen ist uns, wie Kant zeigt, in den Empfindungen gegeben, alle die Formen dagegen, unter denen wir diesen Stoff bald zu sinnlichen Bildern bald zu Begriffen verknüpfen, stammen aus unserem eigenen Geiste, dem

sie als die apriorischen Formen seines Anschauens und Denkens inwohnen. Es kann uns daher weder ein Vorstellungsinhalt anders, als in diesen subjektiven Vorstellungsformen gegeben werden, noch lassen die letzteren sich auf anderes, als auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung, anwenden; denn sie bezeichnen eben nur die Art, in der wir das empirisch gegebene zur Einheit des Bewusstseins zusammenfassen, und es gibt weder einen Inhalt für sie, der uns anders als durch die Erfahrung gegeben werden könnte, noch wären sie für einen solchen gültig. Wir sind somit in unserem Erkennen ausschliesslich auf die Erfahrung beschränkt, und diese zeigt uus die Dinge nur in der Gestalt, die sie vermöge unserer subjektiven Anschauungs- und Denkformen annehmen, d. h. nur als Erscheinungen; wie sie dagegen abgesehen von diesen subjektiven Vorstellungsformen beschaffen sind, darüber können wir nicht das mindeste wissen: das An-sich der Dinge oder das Ding-an-sich ist für uns absolut unerkennbar.

Es ist nun freilich unverkennbar und ist auch Kant bald genug vorgehalten worden, dass sich diese absolute Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich mit der von ihm doch so entschieden festgehaltenen Voraussetzung, dass es solche Dinge gebe, schlechterdings nicht verträgt. Denn wenn wir fragen, worauf diese Voraussetzung sich gründet, so lässt sich wieder nur antworten: auf einen Schluss aus den Erscheinungen auf ihre jenseits der Erscheinung liegenden Gründe. Aber welches Zutrauen können wir diesem Schluss schenken, wenn unser Erkenntnissvermögen ausser Stand ist, uns über die Erfahrung hinauszuführen? Jener Schluss geht von der Erscheinung als der Wirkung aus und führt zu dem Ding-an-sich als ihrer Ursache; er gründet sich mithin auf die Voraussetzung, dass beide zu einander im Verhältniss der Causalität stehen. Aber die Kategorie der Causalität lässt sich nach Kant, wie alle Kategorieen, nur auf Erscheinungen anwenden, nicht auf die Dinge-an-sich: wie könnte da das Dasein dieser Dinge gerade vermittelst jener auf sie unanwendbaren Kategorie erwiesen werden? Ist es ferner richtig, dass die Dinge-an-sich für uns, wie Kant sagt,

durchaus unerkennbar, ein blos problematischer oder Grenzbegriff, eine unbekannte Grösse, ein blosses X sind, wenn wir doch von ihnen wissen, dass sie 1) existiren, dass diese Existenz 2) eine objektive, von unserer Vorstellung unabhängige ist, dass sie Dinge sind, nicht blos Vorstellungen von Dingen, und dass sie 3) der materielle Grund der Erscheinungen, die Ursache unserer Empfindungen sind? wozu bei Kant noch weiter die allerdings ganz unerwiesene Voraussetzung hinzukommt, dass es dieser Dinge mehrere seien und nicht blos Eines. Wissen wir damit auch nicht alles, was wir von ihnen zu wissen wünschten, so wissen wir doch einiges und gerade das, was die unerlässliche Grundlage jeder weiteren Untersuchung über sie bildet. Können wir von den Dingen-an-sich gar nichts wissen, so können wir auch nicht wissen, ob es solche Dinge gibt; will man andererseits dieses behaupten, so muss man ihre absolute Unerkennbarkeit aufgeben. Indessen verhielt sich das Kantische System zu den zwei Gliedern dieses Dilemma keineswegs gleich. Die Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich ergab sich aus den Principien desselben mit solcher Nothwendigkeit, dass sich ihr nur durch eine Umbildung jener Principien selbst entgehen liess, bei der es sich an erster Stelle um die durch das ganze System sich hindurchziehende Voraussetzung handelte, dass den subjektiven Anschauungs- und Denkgesetzen keine objektive Gültigkeit zukomme [16]). Dagegen war die objektive Existenz jener Dinge eine Annahme, die Kant aus der allgemeinen Ueberzeugung als selbstverständlich herübergenommen, die er aber vom Standpunkt seines Systems aus zu begründen oder auch nur mit ihm auszugleichen keinen nennenswerthen Versuch gemacht hatte. Wie ihm daher diese Annahme schon von einigen seiner ältesten Gegner als eine Inconsequenz vorgerückt worden ist, so konnte es andererseits nicht ausbleiben, dass umgekehrt von seinen entschiedensten Anhängern solche, denen die systematische Consequenz über jede andere Rücksicht gieng, den wahren Sinn seiner Lehre nur in der Beseitigung des Dings-an-sich zu sehen wussten; dass ein Jakob Sigismund Beck diess für den einzig möglichen Standpunkt erklärte, aus welchem die kritische

Philosophie beurtheilt werden müsse, ein Fichte „diese abenteuerliche Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus und des entschiedensten Idealismus“ Kant schlechterdings nicht zutrauen konnte[17]). Fichte selbst (um mich hier auf diesen zu beschränken) machte bekanntlich den Versuch, die ganze objektive Welt, die ganze Erscheinung des „Nichtich“, als ein blosses Erzeugniss des Ich zu begreifen, das sich an derselben durch seine eigene Thätigkeit eine Schranke setze, um vermittelst dieser Beschränkung zum Selbstbewusstsein zu gelangen. Dieser subjektive Idealismus bildete dann in der Folge die eine Hälfte der Schopenhauerschen Metaphysik, welche in den Satz ausläuft, „die Welt sei nichts als Vorstellung“; nur dass sich damit, unter der schwächsten wissenschaftlichen Begründung, die weitere Behauptung verbindet, das Ansich dieser Vorstellungs- und Erscheinungswelt sei der Wille, dieser objektivire sich in der Stufenreihe der Naturwesen und finde sein höchstes Organ im menschlichen Gehirn, mit dem nun erst die Welt als Vorstellung entstehe; so dass demnach die materielle Welt zugleich die Bedingung und das Erzeugniss der Vorstellung sein soll[18]). In den letzten Jahrzehenden hat theils der Einfluss Schopenhauers, theils das Studium der Kantischen Philosophie, das nicht selten mit mehr Eifer als selbständigem philosophischem Urtheil betrieben wird, theils auch die von der neueren Sinnesphysiologie begründete Ueberzeugung von der Relativität aller unserer Wahrnehmungen bei vielen jenen Phänomenalismus erzeugt, der auf eine objektive Erkenntniss der Dinge verzichtet und sich statt dessen mit einer blossen Beschreibung der Erscheinungen und ihrer erfahrungsmässigen Verknüpfungen begnügt. An der objektiven Existenz der Dinge pflegt man desshalb allerdings nicht zu zweifeln; aber über die Gründe dieses Glaubens scheinen unter den Freunden dieser Ansicht die meisten sich keine weitere Rechenschaft abzulegen, diejenigen aber, welche darnach fragen, sich durchschnittlich bei der Antwort zu beruhigen, dass er zwar eines eigentlichen und strengen Beweises nicht fähig, dass er uns aber durch unser Gefühl unmittelbar gewiss sei. Das gleiche hatten übrigens schon die schottischen Philosophen be-

hauptet, um sich vor Hume's Zweifeln, Jacobi und Fries, um sich vor den Folgesätzen der Kantischen Kritik zu retten, nur dass die letzteren in jenem unmittelbaren Wissen nicht eine unvollkommenere, sondern eine höhere Art des Erkennens sehen wollten, als in dem durch Beweisführung vermittelten [19]); und auf dasselbe kommt Schopenhauer's Behauptung [20]) hinaus; wenn jemand alle andern Erscheinungen ausser seinem eigenen Individuum für blosse Phantome hielte, so wäre eine solche Meinung zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen, aber als ernstliche Ueberzeugung könnte sie nur im Tollhause gefunden werden. Denn auch damit ist, abgesehen von der Kraftsprache des Philosophen, doch nur gesagt: jeder normal beschaffene Mensch sei zwar von der Realität der Aussenwelt überzeugt, aber die Gründe dieser Ueberzeugung können nie die Gestalt einer allgemein gültigen Beweisführung annehmen.

Vergegenwärtigt man sich nun alle die Erörterungen, welche diesem Gegenstand seit dritthalbhundert Jahren gewidmet worden sind, so begreift man, dass eine dem ersten Anscheine nach so befremdende Frage, wie die nach der Realität der Aussenwelt, nicht blos aufgeworfen wurde, sondern auch seit ihrem ersten Auftreten nicht wieder zur Ruhe kam. Denn je genauer man in die Verhandlungen über sie eingeht, um so deutlicher stellt sich heraus, dass es sich bei derselben nicht um die Bethätigung eines müssigen Scharfsinns, sondern um die wissenschaftliche Lösung eines Problems handelt, das sich dem Denken zwar lange verbergen konnte, das aber in unsere ganze Weltansicht, und zunächst in die erkenntnisstheoretische Grundlage derselben, viel zu tief eingreift, um so bald wieder von der Tagesordnung zu verschwinden, nachdem es einmal auf sie gesetzt ist. Was unsere Wahrnehmung uns liefert, das sind nicht die Dinge selbst als solche; — diese unterscheiden wir ja gerade, indem wir sie als Dinge ausser uns anschauen und bezeichnen, von uns selbst und unsern Vorstellungen; — sondern unmittelbar liefert sie uns nur die Bilder der Dinge, die Vorstellungen, welche als ein Erzeugniss unserer Vorstellungsthätigkeit keinen anderen Ort haben, als unser eigenes Bewusstsein, welche für sich genommen

gar nichts anderes sind als Bewusstseinserscheinungen, Vorgänge in dem vorstellenden Subjekt. Was berechtigt uns nun, diese subjektiven Erscheinungen auf Dinge ausser uns, auf Gegenstände zu beziehen, denen ein eigenes, von unserer Vorstellungsthätigkeit unabhängiges Dasein zukommt, die nicht blos desshalb existiren, weil wir sie wahrnehmen, sondern von uns wahrgenommen werden, weil sie existiren? Diese Frage tritt allerdings erst dann auf, wenn man das Bedürfniss empfindet, schlechterdings nichts ungeprüft anzunehmen, von den Gründen aller seiner Ueberzeugungen sich Rechenschaft zu geben. Ehe diese Forderung mit grundsätzlicher Entschiedenheit anerkannt ist, beruhigt man sich bei der Thatsache der Wahrnehmung als solcher. Gewisser, glaubt man, könne man nichts wissen, als das, was den Sinnen gegenwärtig ist, was man sieht, hört, betastet, mit Einem Wort, was man wahrnimmt. Aber was heisst: etwas wahrnehmen? Es heisst: die Vorstellung eines realen Gegenstandes oder Vorgangs durch eine Einwirkung erhalten, die man von ihm erfährt; und diese Einwirkung muss, wenn es sich um die äussere Wahrnehmung handelt, mit der wir es hier allein zu thun haben, von körperlichen Gegenständen ausgehen und durch unsere Sinneswerkzeuge vermittelt sein. Wäre sie diess nicht, so wäre die Vorstellung, die uns entsteht, entweder ein blosses Phantasiebild oder eine blos innere, keine äussere Wahrnehmung. Wäre dieselbe zwar durch einen Reizungszustand unserer Sinnesorgane oder unseres Gehirns hervorgerufen, dieser selbst aber wäre nicht eine Folge von der Einwirkung äusserer Gegenstände, so läge keine Wahrnehmung vor, sondern eine Hallucination. Ist es aber dieses, was wir unter einer Wahrnehmung verstehen, so liegt am Tage, dass die Erscheinung, die wir mit diesem Namen bezeichnen, zweierlei in sich begreift: einmal die Vorstellung, welche uns das Bild gewisser Gegenstände, ihrer Eigenschaften und Veränderungen liefert, und sodann die Beziehung dieser Vorstellung auf jene Gegenstände als ihre Ursache, die Ueberzeugung, dass diese Gegenstände von uns nicht blos erträumt oder erdichtet, sondern wirklich gesehen, betastet, wahrgenommen worden seien, dass das Bild derselben

durch ihre Einwirkung auf unsere Sinne hervorgerufen worden sei. Dieses beides ist aber offenbar nach Ursprung und Inhalt verschieden. Das Bild der Dinge als solches erhalten wir dadurch, dass wir eine Anzahl von Empfindungen unter der Form des räumlichen Zusammenseins, das Bild der Vorgänge dadurch, dass wir sie unter der Form der zeitlichen Aufeinanderfolge verknüpfen, durch eine Thätigkeit der anschauenden Phantasie. Damit uns dagegen dieses Bild zu einem Gegenstand oder Vorgang ausser uns werde, ist es nöthig, über die blosse Anschauung hinauszugehen und dieselbe auf die Einwirkung eines von uns selbst verschiedenen Realen zurückzuführen; und diess ist ein Akt unseres Denkens. Denn nur unser Denken setzt uns in den Stand, die Unterscheidung zwischen uns selbst und anderen Dingen vorzunehmen, durch welche uns zugleich mit der Vorstellung des Subjektiven, d. h. zu uns selbst gehörigen, auch die des Gegenständlichen, von uns selbst verschiedenen, entsteht; nur das Denken ist es, welches das thatsächlich gegebene durch die Annahme eines Causalzusammenhangs verknüpft[21]); auf der Voraussetzung eines Causalzusammenhangs beruht aber, wie schon gezeigt wurde, jede Beziehung unserer Wahrnehmungen auf Gegenstände. Ist nun auch das Dasein des Wahrnehmungsbildes in unserem Bewusstsein eine Thatsache, über die wir nicht im Zweifel sein können, so verhält es sich doch anders mit dem Dasein der Gegenstände ausser uns, auf die wir unsere Wahrnehmungsbilder beziehen. Hier entsteht vielmehr sofort die Frage nach den Gründen dieser Beziehung. Unmittelbar, in einer reinen und unbezweifelbaren Erfahrung, sind uns nur unsere Wahrnehmungen als Bewusstseinserscheinungen gegeben: wie kommen wir dazu und welches Recht haben wir, diese Erscheinungen in uns für einen Beweis oder für eine Folge des Daseins von Dingen ausser uns zu halten? diess ist kurz gesagt der Sinn der Frage, die uns beschäftigt.

Diese Frage ist aber damit nicht beantwortet, dass man sich auf die unmittelbare Gewissheit von dem Dasein ihrer Objekte beruft, die, wie man glaubt, unseren Wahrnehmungen inwohne und jede weitere Beweisführung entbehrlich mache. Denn

diese Gewissheit könnte doch, da sie eine unmittelbare sein soll, nicht aus der Einsicht in die Gründe der Annahme entspringen, auf welche sie sich bezieht, und nicht in dieser Einsicht bestehen, sondern nur in einem Gefühl, das uns diese Annahme als nothwendig, jede andere als unzulässig erscheinen lässt. Ebendarin besteht aber jede feste Ueberzeugung, auf welchem Wege sie immer entstanden und wie richtig oder unrichtig sie sein mag; und auch die vermeintliche Unmittelbarkeit einer Ueberzeugung macht in dieser Beziehung keinen Unterschied. Sie erscheint uns als eine unmittelbare, wenn wir uns des Weges, auf dem sie sich uns gebildet hat, nicht bewusst sind; und sie scheint uns die Bürgschaft ihrer Wahrheit in sich selbst zu tragen, wenn sie uns so fest steht, dass es uns ganz unmöglich scheint, sie zu bezweifeln. Wie wenig aber für ihre Wahrheit daraus folgt, lässt sich leicht zeigen. Denn es gibt keinen Glauben und keinen Aberglauben, dessen Anhänger sich nicht auf eine solche unmittelbare Gewissheit beriefen, wenn sie es, wie gewöhnlich, unterlassen, sich von den Gründen ihrer Ueberzeugung Rechenschaft zu geben. Die Vielheit der Götter erschien den Griechen gerade so unmittelbar einleuchtend, als die Einheit Gottes den Juden und Christen; die Berechtigung der Sklaverei galt Jahrtausende lang für ebenso selbstverständlich, wie heutzutage das natürliche Recht jedes Menschen auf persönliche Freiheit; und wenn die Wahrnehmungen, wie man annimmt, eine unmittelbare Gewissheit mit sich führen, so haben für den Schlafenden Traumerscheinungen, für den Wachenden Sinnestäuschungen nicht selten einen ebenso unwiderstehlichen Anschein unmittelbarer und zweifelloser Wahrheit (vgl. S. 233). Warum sollte es sich nun mit der scheinbaren Evidenz der Wahrnehmungen nicht ebenso verhalten können? Das Gefühl unbedingter Gewissheit beweist nur, dass wir aus irgend welchen subjektiven Gründen an der Wahrheit einer Annahme nicht zweifeln, dass dieselbe unter den Umständen, unter denen wir zu ihr gekommen sind, für uns unvermeidlich war; aber es beweist nicht, dass sie für jeden richtig denkenden Menschen nothwendig, dass sie wahr ist. Und ebenso beweist die vermeintliche Unmittelbarkeit einer Ueberzeugung nur dieses, dass ihre Gründe und die Art ihrer Entstehung uns

nicht bekannt sind, aber nicht, dass sie uns nicht auf dem gleichen Wege wie alle andern Bewusstseinserscheinungen entstanden sind, dass sie sich nicht nach psychologischen Gesetzen unter bestimmten Bedingungen gebildet haben. Dann ist es aber auch die Aufgabe der Wissenschaft, diese Bedingungen aufzusuchen und die Wahrheit der Annahmen, die sich uns auf diesem Weg ergeben haben, zu prüfen, und man kann sich dieser Aufgabe nicht unter dem Vorwand entziehen, dass jene Annahmen unmittelbar gewiss seien; es gilt vielmehr in dieser Beziehung gegen diejenigen, welche sich dieser Auskunft bedienen, immer noch KANT's Wort[22]): dass es ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft sei, das Dasein der Dinge ausser uns blos auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können.

Fragen wir nun zunächst nach der thatsächlichen Entstehung des Glaubens, dass unsern Wahrnehmungen gewisse ausser uns selbst befindliche Dinge entsprechen, oder was dasselbe ist: fragen wir, wie es kommt, dass sich uns die von uns wahrgenommenen Gegenstände nicht als Bilder in uns, sondern als Gegenstände ausser uns darstellen, so müssen wir, wie schon oben (S. 244 f.) nachgewiesen worden ist, zunächst zwischen denjenigen Bestandtheilen unserer Objektsvorstellungen unterscheiden, welche aus der Wahrnehmung als solcher, und denen, welche aus einer zu dieser hinzutretenden Denkthätigkeit entspringen. Unsere Sinne liefern uns unmittelbar nur einzelne Empfindungen, die sich uns nach gewissen, hier nicht weiter zu verfolgenden, Gesetzen räumlich und zeitlich verknüpfen[23]). Aber wie die Empfindungen als solche nur Vorgänge im Innern des empfindenden Subjekts sind, so haben auch die aus ihnen gebildeten Anschauungen nur in diesem ihren Sitz. Wenn wir dennoch nicht umhin können, sie auf Dinge ausser uns zu beziehen, und wenn diese Beziehung sich mit ihnen für unser eigenes Bewusstsein so fest verknüpft, dass wir sie von ihnen gar nicht zu trennen wissen, dass nicht die Bilder der Dinge unserem Geiste gegenwärtig zu sein scheinen, sondern die Dinge selbst

unmittelbar, so muss die Veranlassung dazu allerdings in gewissen Eigenschaften liegen, durch welche sich unsere Wahrnehmungsbilder von blossen Phantasiebildern unterscheiden. Jene entstehen uns unwillkürlich, und dieser Charakter derselben drängt sich uns namentlich in den Fällen auf, in denen sich mit ihnen Unlustgefühle verbinden, die wir gerne vermieden haben würden, wenn diess in unserer Macht läge. Unter den Phantasiebildern dagegen finden sich zwar auch solche, deren wir uns schwer oder gar nicht erwehren können, und diese machen, so lange sie uns so gegenwärtig sind, den Eindruck wirklicher Wahrnehmungen, wie diess bei den Traumbildern der Fall ist; aber weit die meisten sind von der Art, dass sie uns als selbsterzeugte erscheinen, dass wir uns der Absicht, unsere Gedanken diesem oder jenem Gegenstand zuzuwenden, bewusst sind, und dass sie verschwinden, wenn wir unsern Gedanken eine andere Richtung geben oder unsere Aufmerksamkeit gegenwärtigen Wahrnehmungen zuwenden. Die Wahrnehmungsbilder haben ferner eine ungleich grössere Festigkeit und Dauerhaftigkeit als die Phantasiebilder. Die letzteren wechseln und verändern sich fortwährend; die Wahrnehmungsbilder erhalten sich theils lange Zeit unverändert, theils wiederholen sie sich nach einer längeren oder kürzeren Unterbrechung, ohne sich merklich verändert zu haben, oder nur mit solchen Veränderungen, wie wir sie in anderen Fällen bei fortdauernder Beobachtung allmählich eintreten sahen. Dieses ist z. B. für uns das Hauptmerkmal für die Unterscheidung der Träume und der Wirklichkeit. Wenn uns etwas auch noch so lebhaft geträumt hat, in der Welt unserer wachen Wahrnehmung lässt es keine Spuren zurück: wenn wir geträumt haben, unser Haus sei abgebrannt, steht es beim Erwachen wieder vor unseren Augen, wenn wir gesehen haben, wie es abbrannte, ist es nicht so. Wenn uns endlich eine Wahrnehmung zu Körperbewegungen veranlasst, durch die wir eine Einwirkung auf den wahrgenommenen Gegenstand ausüben, so erfahren wir von ihm eine Gegenwirkung, einen Widerstand, ebendesshalb aber kann er von unserer Thätigkeit ergriffen und modificirt werden: unsere Einwirkung auf den Gegenstand hat

regelmässig eine zwiefache Folge: einerseits die ihr entsprechende Veränderung des Wahrnehmungsbildes, das sich auf ihn bezieht, andererseits die seiner Gegenwirkung entsprechende Veränderung unseres Zustandes und der Gefühle, in denen dieser sich zum Ausdruck bringt. Diejenigen Erscheinungen dagegen, die wir Phantasiebilder nennen, stellen sich uns nicht als Gegenstand einer äusseren Einwirkung dar und haben, so weit unsere Beobachtung reicht, einen direkten Einfluss nur auf unsere inneren, nicht auf unsere körperlichen Zustände.

Es wird sich nun annehmen lassen, dass dieselben Eigenthümlichkeiten unserer Wahrnehmungen, an denen wir sie als die Abbilder realer Gegenstände von blossen Phantasie- und Traumbildern unterscheiden, auch von Anfang an ihre Beziehung auf solche Gegenstände veranlasst haben. Aber diese Beziehung selbst war damit doch noch nicht gegeben. Mag ein Wahrnehmungsbild noch so unwiderstehlich und dauernd auftreten, mag es uns zu noch so vielen Bewegungsreaktionen veranlassen, und diese von noch so bemerkbaren Veränderungen unseres eigenen Zustandes und der Gegenstände begleitet sein: jenes Bild ist doch nur in unserem Bewusstsein vorhanden, und die Vorstellung, dass ihm ein Gegenstand ausser uns entspreche, ist in dem Bild als solchem nicht enthalten. Diese Vorstellung geht über das hinaus, was uns in der Empfindung und der räumlich-zeitlichen Verknüpfung der Empfindungen gegeben ist; sie behauptet ein bestimmtes Verhältniss desselben zu etwas von ihm selbst verschiedenem, zu den Dingen, und sie kann desshalb nicht durch die blosse, auf sich beschränkte Wahrnehmung, sondern nur durch das Denken gefunden worden sein: natürlich aber durch ein auf die Wahrnehmung bezügliches Denken, ein solches, durch das wir sie erklären und ergänzen. Jenes Verhältniss unserer Wahrnehmungen zu den Dingen, auf dem ihr Unterschied von blossen Phantasiebildern beruht, besteht nun aber nicht etwa darin, dass jene den Dingen ähnlich sind; ein Phantasiebild kann vielmehr, wenn es ein Erinnerungsbild ist, seinen Gegenstand ebenso treu darstellen, wie die Wahrnehmung, aus der es herstammt, und wenn man andererseits annimmt, unsere

Wahrnehmungen haben gar keine Aehnlichkeit mit den Dingen, auf welche sie sich beziehen, sondern sie seien blosse Zeichen ihres Daseins und gewisser Beziehungen, in denen sie zu einander und zu uns stehen, braucht man desshalb den Unterschied der Wahrnehmungen von denjenigen Vorstellungen nicht aufzugeben, die ein Erzeugniss der reproduktiven oder der produktiven Phantasie sind. Das wesentliche Merkmal, wodurch sich jene von diesen unterscheiden, liegt vielmehr darin, dass die Wahrnehmungen sich auf Dinge beziehen, die uns sinnlich gegenwärtig sind. Diese ihre Gegenwart können wir aber nur daran erkennen, dass sie vermittelst unserer Sinne auf uns einwirken. Wenn wir daher unsere Wahrnehmungen auf Dinge ausser uns beziehen, so heisst diess: sie scheinen uns durch die Einwirkung dieser Dinge hervorgerufen zu sein; wir glauben einen Gegenstand desshalb zu sehen, weil sein Bild unser Auge, einen Ton desshalb zu vernehmen, weil sein Bild unser Ohr trifft, unser Glaube an das Dasein der Aussenwelt gründet sich auf die Einwirkungen, die wir von ihnen zu erfahren glauben. Dass aber ein Vorgang in uns die Wirkung einer bestimmten Ursache sei, lässt sich, wie jeder Causalzusammenhang, nicht unmittelbar durch die Wahrnehmung als solche, sondern nur durch das Denken erkennen; und dieses Denken ist näher (wie schon S. 232. 240 bemerkt wurde) ein Schliessen, denn unter einem Schluss verstehen wir die Ableitung eines Urtheils aus anderen [24]), und eine solche Ableitung findet überall statt, wo von einer Thatsache zu ihrer Ursache fortgegangen wird: die Annahme einer bestimmten Ursache oder eines bestimmten Causalzusammenhangs wird dadurch gewonnen, dass ein uns in der Erfahrung gegebener Thatbestand unter das allgemeine Gesetz subsumirt wird, vermöge dessen wir für jedes Geschehen eine entsprechende Ursache voraussetzen, also durch eine Folgerung, einen Schluss oder eine Schlussreihe [25]). Werden nun hiebei die einzelnen Schritte, durch die unser Denken zu seinem Ergebniss gelangt ist, von uns selbst deutlich unterschieden, so ist unser Schliessen ein bewusstes: unsere Schlüsse legen sich in die Urtheile, aus denen sie bestehen, in ihre Prämissen und

Schlussätze auseinander, und in Folge davon kommt uns jedes dieser Urtheile für sich, als ein eigener Denkakt, zum Bewusstsein. Aber die gleiche Denkthätigkeit, welche in diesem Fall mit bewusster Unterscheidung ihrer einzelnen Bestandtheile vollzogen wird, lässt sich auch ohne diese Unterscheidung vollziehen, und sie wird ursprünglich, und auch jetzt noch weit in den meisten Fällen, ohne sie vollzogen. Wie die Menschheit unendlich lange gesprochen hat, ohne die einzelnen Laute, durch deren Verbindung die Wörter gebildet werden, zu unterscheiden und durch diese Unterscheidung eine Buchstabenschrift möglich zu machen, und wie wir alle, so bekannt diese Unterscheidung uns ist, doch beim Sprechen nicht ausdrücklich auf sie zu reflektiren pflegen, so geht es auch beim Denken. Man hat unendlich lange Zeit den vielseitigsten Gebrauch von ihm gemacht, um sich in der objektiven Welt zurechtzufinden, ehe jemand auf den Gedanken kam, die Denkthätigkeit selbst zu untersuchen und in ihre Bestandtheile zu zerlegen; und auch bei ihrem praktischen Gebrauch richtet sich die Aufmerksamkeit in der Regel viel zu ausschliesslich auf die Ergebnisse, die durch denselben erreicht werden sollen, um bei den einzelnen hiefür erforderlichen Denkakten zu verweilen. Je geläufiger uns vielmehr eine Verfahrungsweise ist, je ungehemmter eine Gedankenreihe abläuft, um so weniger pflegen die einzelnen Zwischenglieder zwischen ihrem Ausgangspunkt und ihrem Ziel uns zum Bewusstsein zu kommen, um so leichter gewinnt es den Anschein, als ob dieses mit jenem unmittelbar gegeben sei. Erst wenn das Ergebniss uns in Schwierigkeiten verwickelt, sehen wir uns genöthigt, den Weg, der uns zu ihm geführt hat, zu prüfen und unsern Gang so zu wiederholen, dass wir ihn Schritt für Schritt mit unserem Bewusstsein begleiten; ähnlich wie wir auf einem Pfade, den wir zu kennen glauben, ohne vieles Besinnen weiter gehen und auf die Merkzeichen des richtigen Weges erst dann ausdrücklich achten, wenn uns der Zweifel aufsteigt, ob wir nicht auf dem falschen seien. Man darf daher nicht voraussetzen, dass Denkthätigkeiten, die uns nicht als solche zum Bewusstsein gekommen sind, auch nicht stattgefunden haben können; den einleuchtenden Beweis

des Gegentheils liefern die zahlreichen Fälle, in denen wir solches unmittelbar wahrzunehmen glauben, was theils gar nicht stattfindet, theils wenigstens nicht Gegenstand der Wahrnehmung sein kann[26]). Das Bewusstsein ist nicht der Grund unserer Geistesthätigkeiten, sondern eine unter bestimmten Bedingungen eintretende Folge derselben. Jeder innere Vorgang nöthigt uns um so mehr, auf ihn zu achten, und er ruft um so mehr eine Vorstellung seiner selbst hervor, d. h. er kommt uns um so deutlicher zum Bewusstsein, je stärker er sich durch seine Qualität oder seine Intensität von den ihm vorangehenden und nachfolgenden psychischen Vorgängen unterscheidet; er bleibt um so vollständiger unter der Schwelle des Bewusstseins, und verschmilzt mit andern um so mehr zu Einem Bilde, je weniger er selbst, in Folge seiner Schwäche, unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, und je mehr die andern durch ihre Stärke sie von ihm ablenken; auf dem letzteren Grunde beruht es z. B., dass man sich nach einer heftigen Gemüthsbewegung über das einzelne des Hergangs, der sich während derselben in dem eigenen Geiste vollzog, über die Vorstellungen und Motive, unter deren Einfluss man gehandelt hat, keine genauere Rechenschaft zu geben weiss. Nicht anders verhält es sich auch mit unserer Denkthätigkeit. Auch sie kommt uns nur theilweise und in sehr verschiedenen Graden der Deutlichkeit zum Bewusstsein. Will man nun von Urtheilen, Schlüssen u. s. f. nur da reden, wo diese Denkakte mit deutlichem Bewusstsein vollzogen werden, so müsste man andere Bezeichnungen für die zahlreichen Fälle suchen, in denen wir die uns in der äusseren und inneren Wahrnehmung gegebenen Stoffe denkend bearbeiten, ohne uns dessen bewusst zu sein; einfacher und richtiger erscheint es aber, zwischen einer bewussten und einer unbewussten Bildung von Begriffen und Urtheilen, bewussten und unbewussten Schlüssen zu unterscheiden. Folgen wir nun dieser Ausdrucksweise, so wird ohne Bedenken zu sagen sein, dass es unbewusste Schlüsse seien, durch die uns die Vorstellung der Dinge aus den Wahrnehmungen entsteht und sich mit denselben so fest verknüpft, dass wir beide für gewöhnlich gar nicht mehr unterscheiden und die Dinge als

solche wahrzunehmen glauben. Denn wenn die Wahrnehmungen anerkanntermassen nur Vorgänge in uns sind, von denen wir voraussetzen, sie seien durch Gegenstände ausser uns hervorgerufen, so lässt sich schlechterdings nicht einsehen, auf welchem anderen Wege wir zu dieser Voraussetzung gekommen sein könnten, als durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache. Wir finden diese Empfindungen und Wahrnehmungsbilder in uns vor, und die Natur unseres Denkens nöthigt uns, nach ihrer Ursache zu fragen [27]). Diese Ursache können wir aber nicht in uns selbst suchen, weil sich unsere Wahrnehmungen in ihrem Vorkommen wie in ihrem Inhalt als etwas darstellen, das von unserer eigenen Thätigkeit nicht abhängt, weil sie uns nicht blos unwillkürlich entstehen, sondern sich uns oft auch gewaltsam und gegen unseren Willen aufdrängen und uns Unlustgefühle verursachen, die wir vermeiden würden, wenn wir könnten. Dadurch sind wir genöthigt, die Ursachen unserer Empfindungen und Wahrnehmungen in Dinge zu verlegen, die von uns selbst verschieden sind und ein eigenes, von unserer Vorstellung unabhängiges Dasein haben. Der so gebildete Begriff eines Gegenständlichen ausser uns erhält dann seine nähere Bestimmtheit durch die Empfindungen, die wir von ihm herleiten. Wir nehmen ebenso viele Dinge an, als sich uns von einander verschiedene Bilder zeigen; wir lassen sie einen bestimmten Raum ausfüllen, weil sie uns das Eindringen in diesen Raum verwehren; wir schreiben ihnen bestimmte Eigenschaften, Gestalt, Farbe, Temperatur, Geschmack, Geruch, Klang u. s. f. zu, weil die Bilder derselben ohne unser eigenes Zuthun von ihnen auf uns übergegangen zu sein scheinen. Wir betrachten endlich diese Eigenschaften in dem Fall als ihre constanten und unveränderlichen Merkmale, wenn wir sie an einer bestimmten Stelle im Raume regelmässig auf eine bestimmte Weise verbunden finden. Dieses Bild der Dinge erhalten wir aber nur nach und nach; es vervollständigt, ändert und berichtigt sich fortwährend durch die Wahrnehmungen, die wir von ihnen herleiten, und namentlich durch die Erfahrungen, die wir bei dem Versuche machen, auf sie einzuwirken, uns gegen ihre Wirkungen

zu schützen, oder dieselben für unsere Zwecke zu benützen. Und diese ganze Objektivirung unserer Empfindungen erfolgt ursprünglich schon desshalb ganz unbewusst, weil die Wahrnehmung der Aussenwelt und die Bildung der auf sie bezüglichen Vorstellungen der Beobachtung unserer eigenen Geistesthätigkeiten der Zeit nach um vieles vorangeht. Wir sagen uns nicht: „ich finde diese Empfindungen in mir vor; diess muss seinen Grund haben; in mir selbst kann dieser Grund nicht liegen, also muss ich ihn in Dingen ausser mir suchen, und wenn diese die Ursachen dieser bestimmten Empfindungen sein sollen, müssen sie selbst so und so beschaffen sein" u. s. w.; — wir sagen uns alles diess nicht, sondern wir finden gewisse Empfindungen und Bilder thatsächlich in uns vor, fühlen uns so oder so bestimmt, und durch ein in der Natur unseres Denkens begründetes Gesetz, nicht durch die Vorstellung dieses Gesetzes in der Form einer Regel oder eines Grundsatzes, sind wir genöthigt, die Ursache jener Bewusstseinserscheinungen zu suchen und sie in der angegebenen Weise zu bestimmen. Gerade weil dieser Hergang ein so unbewusster, und weil uns sein Ergebniss mit dieser psychologischen Nothwendigkeit vorgezeichnet ist, erscheinen uns die Dinge ausser uns mit allen ihren Eigenschaften als etwas unmittelbar in der Wahrnehmung als solcher gegebenes, und wir können uns diesem Schein thatsächlich auch dann nicht entziehen, wenn wir ihn theoretisch mit vollkommener Deutlichkeit als solchen erkannt haben. Mag ein Physiolog noch so klar einsehen, dass die Farbenempfindungen erst durch die Einwirkung der Lichtstrahlen auf unsere Netzhaut entstehen, dass daher die Körper, die wir sehen, zwar die Eigenschaft haben können, gewisse Lichtstrahlen durchzulassen oder zu reflektiren, an sich selbst aber nothwendig farblos sind: beim Gebrauch seiner Augen kann er doch nicht anders, als die Wiese grün und den Himmel blau sehen; und möchte ein Philosoph noch so fest von der Wahrheit des Berkeley'schen Satzes überzeugt sein, dass die Körper nur in der Vorstellung existiren: sie würden sich seinem Gesicht und seinem Tastsinn trotzdem gerade so gut als raumerfüllende Massen darstellen,

wie uns andern. Aber so gewiss diese Thatsache beweist, dass diejenige Vorstellung von der Aussenwelt, die jedem Menschen natürlich und unvermeidlich ist, nicht mit bewusster Reflexion gebildet wird oder gebildet wurde, so wenig kann sie doch als Beweis für die Behauptung benützt werden, unser Denken sei bei ihrer Bildung überhaupt nicht betheiligt. Da diese vielmehr, wie wir gesehen haben, nur durch den Fortgang von der Wahrnehmung zu Gegenständen, die nicht unmittelbar in die Wahrnehmung eintreten, und dieser Fortgang nur durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache möglich war, wird man Helmholtz Recht geben müssen, wenn er sie auf unbewusst vollführte Schlüsse zurückführt[28]); und wenn dieser Satz gerade unter seinen naturwissenschaftlichen Fachgenossen vielen zunächst paradox erschien, wird man sich diess nur daraus zu erklären haben, dass sie mit den philosophischen Untersuchungen über die vorliegende Frage nicht genauer bekannt waren[29]).

Will man nun die Richtigkeit jenes Schlusses prüfen, so muss zunächst untersucht werden, ob wir überhaupt ein Recht haben, unsere Wahrnehmungen von anderen Ursachen herzuleiten als uns selbst und unserer eigenen Geistesthätigkeit. Gegeben sind sie uns nur in unserem Bewusstsein, als innere Vorgänge, wir können daher ihren nächsten und unmittelbaren Grund nur in unserer Vorstellungsthätigkeit suchen. Woher wissen wir nun, dass diese ihrerseits wieder an weitere, ausser uns selbst liegende Bedingungen geknüpft ist, dass der entferntere Grund unserer Wahrnehmungen (denn nur um diesen kann es sich hier handeln) ausser uns liegt? Warum könnte es sich nicht mit ihnen ebenso verhalten, wie mit den Träumen, in denen wir ja gleichfalls Dinge und Personen wahrzunehmen und mit ihnen zu verkehren glauben, während sie doch nur Produkte unserer Einbildungskraft sind; so dass demnach unser Leben nichts anderes wäre, als ein Traum[30])? Die Antwort auf diese Frage lässt sich auf einem doppelten Wege finden: direkt, indem man untersucht, ob unsere Wahrnehmungen Merkmale enthalten, durch die wir genöthigt sind, sie von äusseren Ursachen herzuleiten; indirekt, indem man diejenigen Ansichten, welche das Recht zu dieser Ableitung

bestreiten, auf ihre Haltbarkeit prüft[31]). Ich beginne mit der letzteren Untersuchung.

Gesetzt, die Annahme einer Aussenwelt beruhte auf einer ähnlichen Täuschung, wie etwa der Glaube an die Wirklichkeit der Dinge, die uns im Traum erscheinen, so könnten wir den Grund dieser Täuschung nur in uns selbst suchen, die Erscheinung der Aussenwelt nur für ein Erzeugniss unseres eigenen Geistes, unseres eigenen Ich, erklären. Selbst die Vermuthung, dass diese Erscheinung durch eine Einwirkung der Gottheit oder irgend welcher anderen geistigen Wesen in uns hervorgerufen werde, — an sich selbst, wie wir finden werden, unhaltbar genug — führt sie ja doch gleichfalls auf eine äussere, von uns selbst verschiedene Ursache zurück, und nur über die Natur dieser Ursache stellt sie eine von der gewöhnlichen abweichende Ansicht auf. Es war daher durchaus folgerichtig, wenn Fichte, nachdem er die Verneinung der Dinge-an-sich als die Consequenz der Kant'schen Kritik erkannt hatte, die ganze objektive Welt zu einem blossen Erzeugniss des Ich machte und auch den Begriff der Gottheit, des obersten aller Noumenen, in den der moralischen Weltordnung auflöste, die ihrerseits nichts anderes als ein Ausdruck für die Uebereinstimmung des Ich mit sich selbst, für die Gesetzmässigkeit seiner Entwicklung ist. Wie einseitig jene Consequenz auch sein mag: dass Fichte den Muth gehabt hat, sie zu ziehen, und dadurch die Frage, die Kant in Anregung gebracht hatte, klar und scharf zu stellen, ist sein wesentliches Verdienst.

Seine Antwort auf diese Frage war aber freilich durchaus unhaltbar, wie sich diess auch sofort an der weiteren Entwicklung seines Systems, sowohl bei ihm selbst als bei Schelling, gezeigt hat[32]). Wenn man sagt, die Aussenwelt sei nur ein Erzeugniss des Ich, so kann man unter diesem Ich entweder das selbstbewusste Einzelwesen, das „empirische Ich“ verstehen, oder das, was allen einzelnen Ich als ihr gemeinsames Wesen zu Grunde liegt, das reine oder „absolute“ Ich[33]). In dem ersteren Fall müsste der, welcher jene Behauptung aufstellt, nun freilich der Meinung sein, er selbst sei das einzige reale Wesen, das existire, denn alle andern wären ja nur in seinem Bewusstsein vorhanden;

und diese Vorstellung ist so abenteuerlich, dass man allerdings zweifeln kann, ob jemals ein vernünftiger Mensch sie ernstlich gehegt hat. Aber weit entfernt, dass sie, wie Schopenhauer meint (s. o. S. 243), durch Beweise nicht widerlegt werden kann, widerlegt sie sich vielmehr durch einige ziemlich einfache Erwägungen[34]). Denn unter unserem Ich lässt sich auf diesem Standpunkt, da auch unserem eigenen Leib schon nur eine ideale Existenz in unserer Vorstellung zukommen soll, nichts anderes verstehen, als das Subjekt der Thätigkeiten und Zustände, die unser Selbstbewusstsein uns theils als gegenwärtige theils als vergangene und blos noch in der Erinnerung fortdauernde zeigt. Nun umfasst aber unsere Erinnerung nur einen Zeitraum von wenigen Jahren und auch diesen nur mit bedeutenden Unterbrechungen. Diess ist vollkommen begreiflich, wenn wir nur Theile einer Welt sind, durch deren Einwirkung unser persönliches Dasein hervorgerufen wurde; es ist durchaus unerklärlich, wenn unser eigenes Ich das einzige reale Wesen ist. Denn als solches müsste dieses von aller Ewigkeit her existirt haben, da es doch unmöglich grundlos aus dem Nichts entsprungen sein kann; dass aber diese Existenz bis zum Beginn unseres Selbstbewusstseins eine bewusstlose gewesen sein sollte, um dann erst eine bewusste zu werden, ist eine Vorstellung, die sich selbst aufhebt, da es nie einen Zeitpunkt gegeben haben könnte, in dem ein ewiges Wesen den Uebergang vom bewusstlosen Dasein zum bewussten nicht schon gemacht haben müsste, wenn es überhaupt in seiner Natur lag, ihn irgend einmal zu machen[35]). Wie ferner unser persönliches Leben hinsichtlich seiner Dauer in enge Grenzen eingeschlossen ist, so ist es diess nicht minder hinsichtlich seines Umfangs. Ich bin mir meiner als Ich nur bewusst, indem ich mich von anderem, das nicht zu meinem Ich gehört, unterscheide; mit diesem Unterschied würde auch mein Selbstbewusstsein verschwinden, und wenn ich den Versuch mache, alles, was sich mir als ein gegenständliches darstellt, in dasselbe mit aufzunehmen, es als einen Theil meiner selbst zu denken, überzeuge ich mich sofort, dass diess unmöglich ist, weil mein Ich in's unbestimmte und unfassbare

zerfliesst, wenn es nicht mehr gegen ein Nichtich abgegrenzt ist; wer sich z. B. im Ernst vorstellen sollte, dass nicht ein Anderer mit ihm rede, ihm eine Neuigkeit mittheile, seine Ansicht bestreite u. s. w., sondern dass er selbst alles diess in der Maske des Anderen thue, dessen würde sich eine solche Verwirrung, ein solcher Schwindel bemächtigen, dass dieser Zustand, wenn er habituell würde, in Verrücktheit übergienge. Und mit unserem Selbstbewusstsein ist auch unsere individuelle Existenz ohne das Nichtich undenkbar. Das einzelne, empirische Ich findet sich beschränkt und bedingt durch seinen Leib, und diesen selbst abhängig von allen den Dingen, die theils fördernd, als Mittel zur Erhaltung unseres Lebens und zur Ausführung unseres Willens, theils hemmend und störend auf unsere Zustände einwirken. Möchte man nun auch noch so fest überzeugt sein, dass diesen Dingen die äussere Existenz, in der sie sich uns darstellen, in Wahrheit nicht zukomme, dass sie nur Erscheinungen eines Geistigen seien, so ist doch unläugbar, dass sie eine Bedingung unseres Selbstbewusstseins und unseres persönlichen Lebens sind, ohne welche diese gar nicht entstehen und bestehen können, dass sie daher nicht ihrerseits von demjenigen Ich hervorgebracht sein können, das durch sie erst möglich wird. Wenn man gemeint hat, unser scheinbar waches Leben könnte möglicherweise auch nichts anderes sein, als ein folgerichtig verlaufender Traum, und so unglaublich uns diese Vorstellung scheinen möge, so lasse sie sich doch wissenschaftlich nicht widerlegen (vgl. Anm. 30), so hat man sich durch eine halbe Analogie täuschen lassen. Die Erzeugnisse unserer Phantasie erscheinen uns im Traume nur desshalb als reale Dinge und Personen, weil wir uns im Wachen gewöhnt haben, die Bilder, welche sich uns unwillkürlich aufdrängen, auf Gegenstände ausser uns zu beziehen und diese Gegenstände von uns selbst zu unterscheiden: dieser Schein setzt die Entwicklung des Selbstbewusstseins schon voraus. Dagegen ist diese ihrerseits, und es ist ebendamit das „empirische Ich“, die Einzelpersönlichkeit, in ihrem Dasein und ihrer Entstehung durch die Objekte, das „Nichtich“ bedingt; diese müssen ihr daher entweder zeitlich vorangehen, oder sie müssen zugleich

mit ihr aus einem Dritten als ihrem gemeinsamen Grund entspringen, keinenfalls aber können sie als Erzeugnisse dessen betrachtet werden, was selbst erst durch sie möglich gemacht wird.

Will man nun aber jenen gemeinsamen Grund des Subjektiven und Objektiven gleichfalls „Ich“ nennen, indem man ihn als das reine oder absolute Ich von dem empirischen unterscheidet, so hat man dazu kein Recht. Das Ich ist uns lediglich in unserem Selbstbewusstsein gegeben, und hier nur im Unterschied gegen die Objekte, als durch sie begrenzt und bedingt. Das Wesen, welches diesem Gegensatz vorangeht und ihn erst hervorbringt, kann unmöglich mit dem einen Glied desselben identisch, Ich oder Subjekt sein, sondern es muss sich zu beiden gleich verhalten, denn wenn es Ich wäre, hätte es, wie jedes Ich, das Nichtich zur Voraussetzung, könnte also nicht das ihm vorangehende, nicht sein Grund sein. Wenn andererseits das Ich und das Nichtich aus diesem Grunde mit gleicher Nothwendigkeit hervorgehen, so haben auch beide die gleiche Realität; und diess wird nur um so deutlicher, wenn man mit Fichte annimmt, das Nichtich sei nur desshalb nothwendig, weil das Ich nicht zum Selbstbewusstsein gelangen konnte, ohne sich an dem Nichtich eine Schranke zu setzen; denn der Wirkung kann doch nicht mehr Realität zukommen, als der Bedingung, an die sie geknüpft ist; wenn daher das Selbstbewusstsein des Ich durch das Nichtich bedingt ist, so ist dieses ebenso real, wie jenes.

Was sich uns hier auf indirektem Weg ergeben hat, die Nothwendigkeit, unsere Wahrnehmungen auf Ursachen zurückzuführen, die von uns selbst verschieden und insofern ausser uns sind[36]), das lässt sich auch direkt an der Beschaffenheit unserer Wahrnehmungen nachweisen. Sind auch nicht alle die Merkmale entscheidend, deren wir uns in der Regel bedienen, um die Objektivität unserer Wahrnehmungen und ihren Unterschied von blossen Einbildungen festzustellen, so leistet uns doch ein Theil derselben nicht allein für das tägliche Leben sondern auch für die wissenschaftliche Untersuchung diesen Dienst. Die grössere Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit, welche die Wahrnehmungen vor den blossen Phantasiebildern voraus haben, die

Unwiderstehlichkeit ihres Auftretens, durch welche sie uns die Anerkennung ihrer Objektivität abnöthigen, ist schliesslich doch nur ein Gradunterschied, der einen ganz verschiedenen Ursprung und Charakter beider um so weniger beweisen könnte, da er ein durchaus fliessender, durch unbestimmt viele Uebergangsformen ausgefüllt ist: im Traum erhalten blosse Phantasiebilder den Schein der Realität, der sich selbst nach dem Erwachen oft eine Zeit lang erhält, und wenn wir den Dingen oder unserem eigenen Thun geringe Aufmerksamkeit schenken, empfangen wir von beiden so schwache und flüchtige Eindrücke, dass wir nicht selten erst durch längeres Besinnen darüber in's reine kommen, ob wir etwas wirklich gesehen, gehört oder gethan, oder ob wir nur lebhaft daran gedacht haben. Viel mehr beweist die (S. 248 berührte) Dauerhaftigkeit der Wahrnehmungsbilder und der auf ihr beruhende Zusammenhang der Erfahrung. Unter den Bildern, welche unsere Vorstellungswelt erfüllen, ist eines, das unseres Leibes, mit unserem Selbstbewusstsein so verwachsen, dass wir unser Ich immer nur in diesem Leibe vorfinden, und alle die Zustände, in denen er uns erscheint, in Gefühlen der Lust und der Unlust als unsere eigenen empfinden. Zu diesem Leibe scheinen uns ferner andere körperliche Gegenstände in einem solchen Verhältniss zu stehen, dass auf gewisse Vorgänge in denjenigen Theilen unseres Leibes, die wir unsere Sinnesorgane nennen, die Wahrnehmung jener Gegenstände, auf den Versuch, mittelst unseres Leibes auf die letzteren einzuwirken, theils gewisse Veränderungen ihres Zustandes, theils auch solche unseres eigenen Zustandes folgen, die sich uns als eine Rückwirkung der Dinge darstellen; und dieses ganze Verhältniss ist ein durchaus gesetzmässiges und sich gleich bleibendes: die Gegenstände, die wir wahrzunehmen glauben, zeigen sich uns bei wiederholter Beobachtung theils unverändert, theils unterliegen sie zwar gewissen Veränderungen, aber diese selbst gehen nach so festen Gesetzen vor sich, dass unter den gleichen Bedingungen immer die gleichen Erfolge eintreten. Neben dieser Klasse von Vorstellungen gehen aber zwei andere her. Die eine von diesen, die uns hier nicht weiter angeht, umfasst diejenigen Vorstellungen,

von denen wir uns bewusst sind, dass wir sie selbst gebildet haben, und von denen wir desshalb nicht annehmen, dass ihnen Dinge ausser uns entsprechen, wie die allgemeinen Begriffe und die Erzeugnisse der wissentlich dichtenden Phantasie; die andere die anscheinenden Wahrnehmungsbilder, die aber weder unter einander noch mit den zuerst besprochenen in einem solchen Verhältniss stehen, dass sie sich mit ihnen zu einem nach festen Gesetzen geordneten Ganzen verknüpfen lassen: die Traumbilder, die Hallucinationen, die auf Sinnestäuschungen beruhenden Vorstellungen, die Einbildungen der Verrückten. Die Eigenthümlichkeit und den Unterschied dieser zwei Arten von anscheinenden Wahrnehmungen pflegen wir uns nun durch die Voraussetzung zu erklären, dass eben nur die ersten wirkliche Wahrnehmungen seien, die andern blosse Einbildungen; d. h. dass wir einen Leib haben, dass dieser Leib mit andern Körpern in einem gesetzmässig geordneten Verhältniss gegenseitiger Einwirkung stehe, und dass unsere Wahrnehmungen nach bestimmten Gesetzen aus der Einwirkung der Aussenwelt auf unsere Sinnesorgane hervorgehen, während die blossen Einbildungen nicht durch Einwirkungen dieser Art hervorgerufen, sondern von unserer Phantasie allein, wenn auch vielleicht unter dem Einfluss körperlicher Zustände, erzeugt, und nur irrthümlich für Wahrnehmungen gehalten werden. Diese Annahme stimmt auch mit dem Thatbestand vollkommen überein und macht ihn in jeder Beziehung verständlich. Wer dagegen behaupten wollte, die sinnlichen Objekte seien nichts weiter als von ihm selbst erzeugte Bilder, der würde zu einem seltsamen Erklärungsversuch greifen müssen. Sein Leben, müsste er annehmen, bestehe in einer doppelten Reihe von Träumen. Die eine von diesen entwickle sich so folgerichtig, dass auf jede Erscheinung, die sie ihm vorspiegelt, und ebenso auf jede Thätigkeit, die er selbst auszuüben glaubt, alle die weiteren Erscheinungen folgen, die darauf folgen müssten, wenn jene Erscheinungen und Thätigkeiten einer nach festen Gesetzen geordneten Welt angehörten: dass er also z. B., wenn es ihm träumt, er habe lange nicht gegessen, das Gefühl des Hungers, wenn er zu speisen glaubt, das der Sättigung hat, dass er in

Folge einer vermeintlichen Verletzung sich an's Bett gefesselt, ärztlich behandelt, allmählich genesend erscheint, dass die Personen, die ihm im Traum erscheinen, auf seine Reden und Handlungen genau so reagiren, wie es wirkliche Menschen thun würden, und er von ihren vermeintlichen Reden und Handlungen die gleichen Folgen empfindet, die er in der Wirklichkeit von ihnen empfinden würde. Neben diesen folgerichtig verknüpften Träumen müsste man aber auf diesem Standpunkt eine zweite Klasse von Träumen annehmen, die sich bald in längeren bald in kürzeren Zwischenräumen und bald für längere bald für kürzere Zeit zwischen jene einschieben, und sich von ihnen dadurch unterscheiden, dass sie der Regelmässigkeit ermangeln, durch welche die andern sich auszeichnen. Wenn ich zu einem von mir wahrgenommenen Gegenstand nach längerer Zeit zurückkehre, finde ich ihn in demselben Zustand, in dem ich ihn in dem gleichen Zeitpunkt bei ununterbrochener Beobachtung finden würde; wenn ich eine längere Reihe erfahrungsmässiger Thatsachen verfolge, zeigen sie sich alle durch einen unserer sonstigen Erfahrung entsprechenden Causalzusammenhang verbunden. In unsern Träumen und Phantasiespielen dagegen reisst dieser Zusammenhang ab: die Erscheinungen reihen sich lediglich nach dem subjektiven, psychologischen Gesetz der Ideenassociation an einander; die unmöglichsten, in der Wahrnehmung niemals vorkommenden, mit den Gesetzen des objektiven Geschehens unvereinbarsten Uebergänge und Verknüpfungen treten ein; wir befinden uns in einer Welt, welche als objektiv existirend gedacht nicht blos in die von uns wahrgenommene sich nicht einfügen und sich nicht mit ihr vertragen, sondern auch an sich selbst das Bild einer vollständigen Regellosigkeit darbieten würde[37]). Woher nun dieser Unterschied der beiden uns gegebenen Welten, der Erfahrungswelt und der Phantasiewelt, wenn doch beide gleichsehr und gleich ausschliesslich aus unserem eigenen Ich als ihrem einzigen Grund entspringen? Auf d i e s e Frage hat die Theorie, mit der wir uns beschäftigen, keine Antwort: sie bleibt bei der Thatsache stehen, zu ihrer Erklärung macht sie keinen Versuch. Gerade nur diese Erklärung ist es

aber, um die es sich bei der Frage nach der Realität der Aussenwelt handelt: die Ursache derjenigen Bewusstseinserscheinungen, die wir Wahrnehmungen nennen, soll in einer den Thatsachen entsprechenden Weise bestimmt werden. Die Annahme, dass dieselben unter äusseren Einwirkungen in uns entstehen, leistet diess in untadelhafter Weise, die entgegengesetzte, dass sie von uns allein ohne diese Bedingung hervorgebracht werden, leistet es in keiner Weise: die Entscheidung zwischen beiden kann nicht zweifelhaft sein.

Ebenso entscheidend ist aber auch eine weitere Erwägung. Wenn wir unsere Wahrnehmungen desshalb auf äussere Gegenstände beziehen, weil wir uns einer eigenen Thätigkeit, durch die wir sie erzeugt hätten, nicht bewusst sind, so kann uns dieses Merkmal zwar im einzelnen Fall irreführen, und es thut diess wirklich nicht blos in den Träumen, sondern nach einer Seite hin auch bei unsern Wahrnehmungen, sofern es uns verleitet, diese für etwas unmittelbar gegebenes zu halten und die subjektiven Thätigkeiten, durch die sie zu Stande kommen, zu übersehen. Aber trotzdem ist es richtig, dass sie aus unserer eigenen Thätigkeit allein sich nicht erklären lassen. Denn diese besteht immer nur in der Bearbeitung eines bestimmten Vorstellungsstoffes; den Inhalt, den sie zu Empfindungen, Anschauungen und Gedanken verarbeitet, kann sie nicht schöpferisch aus sich erzeugen, sondern nur als einen ihr gegebenen aufnehmen. Unsere Traum- und Phantasiebilder setzen sich aus Elementen zusammen, die uns in unsern Wahrnehmungen gegeben sind; diese selbst aber müssten, wenn sie nicht durch äussere Einwirkungen hervorgerufen würden, nicht blos ihrer Form, sondern auch ihrem Inhalt nach aus uns selbst entspringen, dieser Inhalt müsste also vom Anfang unseres Daseins an in uns liegen; eine Annahme, die zwar in Betreff der Ideen schon Plato aufgestellt, die aber erst Leibniz (vgl. S. 234 f.) auf unsere Wahrnehmungen ausgedehnt hat. Allein dieser Annahme steht einmal der Umstand entgegen, dass wir keinen Vorstellungsinhalt anders als durch unsere Vorstellungsthätigkeit in uns aufnehmen können; dass daher ein uns angeborener Vorstellungsinhalt eine

Vorstellungsthätigkeit voraussetzen würde, die dem Anfang unseres Daseins vorangienge; und der einzige Weg, auf dem man sich dieser Schwierigkeit entziehen könnte, die platonische Annahme einer persönlichen Präexistenz unseres Geistes, scheitert ausser allem andern schon daran, dass wir unmöglich aus jenem früheren Dasein einen für das ganze jetzige ausreichenden Schatz von Erinnerungen mitbringen könnten, ohne uns doch unserer früheren Existenz selbst jemals zu erinnern. Wenn ferner, zweitens, angeborene Begriffe desshalb nicht angenommen werden können, weil wir einerseits von nichts einen Begriff haben, wovon uns jede Erfahrung fehlt, andererseits alle unsere Begriffe die Spuren der Erfahrungen, aus denen sie hervorgegangen sind, deutlich an sich tragen, wenn daher unsere Denkthätigkeit auf die Bearbeitung gegebener Stoffe beschränkt ist, so gilt das gleiche von der Wahrnehmung. Auch bei ihr besteht unsere eigene Thätigkeit nicht in der Hervorbringung eines selbsterzeugten, sondern in der Aufnahme und Verarbeitung eines uns gegebenen Inhalts; und werden wir auch die Empfindungen, aus denen unsere Wahrnehmungen gebildet werden, nicht für eine einfache Uebertragung körperlicher Bewegungen in die Seele, sondern für psychische Reaktionen gegen äussere Reize zu halten haben[38]), so müssen uns doch immer Reize von einer bestimmten Qualität, Stärke und Dauer gegeben sein, wenn uns gerade diese Empfindungen entstehen sollen. Es zeigt sich diess am deutlichsten in den Fällen, in denen unsere Wahrnehmung uns etwas für uns so neues bringt, dass sich die Vorstellung desselben aus dem ganzen bisherigen Inhalt unseres Bewusstseins nicht erklären lässt. Wer die Dinge und Vorgänge, die unsere Sinne uns zeigen, ebensogut wie die Traumerscheinungen für blosse Geschöpfe unserer Phantasie hielte, der müsste sich doch die Frage vorlegen, woher diese die Stoffe genommen haben könnte, aus denen sie jene Geschöpfe bildete; und da würde er bei einiger Aufmerksamkeit bald finden, dass unter dem, was wir wahrnehmen, zahllose Dinge sind, die uns nur von aussen gegeben, nicht von uns selbst erzeugt sein können. Wer z. B. mit einer neuen Erfindung, wie das Schiesspulver

oder die Buchdruckerkunst oder die Dampfmaschine oder der elektrische Telegraph, bekannt gemacht wird, dem tritt in diesem Gegenstand und seinen Wirkungen etwas entgegen, was er nicht allein nie gesehen hat, sondern was ihm in der Regel zunächst auch vollkommen unverständlich ist, was ihm so wenig im Traum wie im Wachen einfallen konnte, weil ihm die Kenntnisse fehlten, ohne die es unmöglich war darauf zu kommen. Wer eine fremde Sprache erlernt, der kann dieses zusammengesetzte System von Lautzeichen, welches ihm bis dahin unbekannt war, unmöglich selbst erfunden und nur geträumt haben, dass ihm dasselbe von einem Lehrer oder durch Bücher mitgetheilt werde, denn träumen können wir nur solches, von dem uns wenigstens die Elemente schon bekannt sind. Wer eine Naturerscheinung wahrnimmt, von der er bisher gar keine Ahnung gehabt hat, wie das Kind, wenn es zum erstenmal ein Gewitter beobachtet, von dem ist es undenkbar, dass er das Bild dieser Naturerscheinung selbst erfunden habe. Nicht anders verhält es sich aber mit allen unsern Wahrnehmungen: jede von ihnen ist nothwendig irgend einmal zuerst aufgetreten und hat uns bei diesem ihrem ersten Vorkommen eine Vorstellung geliefert, die uns neu war und nicht aus uns selbst geschöpft sein konnte; nur dass wir bei dem allmählichen Anwachsen unseres Vorstellungsvorraths uns nur in den wenigsten Fällen erinnern, wann und unter welchen Umständen uns etwas zum erstenmal bekannt geworden ist. Aber auch solche Wahrnehmungsbilder, welche uns nichts absolut neues bringen, beweisen in zahllosen Fällen durch den Zeitpunkt und die Art ihres Auftretens, dass sie nicht Erzeugnisse unserer Phantasie sind. Wenn unser Vorstellungsverlauf durch Eindrücke, die mit ihm in gar keinem Zusammenhang stehen, unterbrochen und gestört wird, wenn jemand z. B., während er in eine Rechnung vertieft ist, plötzlich durch einen Hülferuf oder einen Feuerlärm daraus aufgeschreckt wird, während er in lebhafter Unterhaltung bei Tische sitzt, plötzlich den Kronleuchter von der Decke fallen, oder in Folge eines Erdstosses Möbel und Wände schwanken sieht, und wenn sein Geisteszustand von der Art ist, dass wir keinen Grund haben, Hallucinationen

bei ihm vorauszusetzen, so liegt am Tage, dass das, was er wahrgenommen zu haben glaubt, nicht nach Gesetzen der Ideenassociation aus seiner vorhergehenden Vorstellungsthätigkeit hervorgegangen sein kann, sondern sich als etwas neues von aussen her in denselben eingedrängt hat.

Die bisher besprochenen Merkmale zur Unterscheidung der Wahrnehmungen von den Einbildungen erhalten nun eine eigenthümliche Anwendung, welche für die Bildung und die Richtigkeit unserer Weltanschauung von durchgreifender Wichtigkeit ist, durch die Thätigkeit, zu der unsere Wahrnehmungen uns veranlassen. Indem wir in der uns umgebenden Welt gewisse Veränderungen hervorzubringen versuchen, und hiebei von gewissen Voraussetzungen über ihr Dasein und ihre Beschaffenheit ausgehen, machen wir unausgesetzt, in Millionen von Fällen, die Probe über die Richtigkeit der Vorstellungen, die wir uns von ihr gebildet haben; wir ergänzen und prüfen die Beobachtungen, die wir über sie angestellt, und die Schlüsse, die wir aus ihnen gezogen haben, durch Versuche, die von uns bald absichtlich bald unabsichtlich, in der Regel für praktische, theilweise aber auch für wissenschaftliche Zwecke angestellt werden. Diese Versuche liefern uns nun ein doppeltes Ergebniss. In sehr vielen Fällen hat unsere Thätigkeit diejenige Veränderung der äusseren Erscheinungen und ihrer Einwirkung auf unsern eigenen Zustand zur Folge, die wir von ihr erwartet haben: nachdem wir eine Stunde gegangen sind, befinden wir uns in einer anderen Gegend, nachdem wir Nahrung zu uns genommen haben, fühlen wir uns erquickt, nachdem wir zu unserem Freund in's Zimmer getreten sind, unterhalten wir uns mit ihm u. s. w. In anderen Fällen tritt das Gegentheil ein: wir wollen eine bestimmte Veränderung in der Aussenwelt, und vermittelst derselben auch eine solche unseres eigenen Zustandes herbeiführen; aber das, was wir erwarteten und beabsichtigten, tritt nicht oder in wesentlich anderer Art ein, und unerwartetes drängt sich unserer Wahrnehmung und unserem Gefühl auf. Wer nun entschlossen wäre, die Realität der Aussenwelt unter allen Umständen zu läugnen, der müsste sich die Erfahrungen der ersten Klasse

mittelst der Annahme zurechtlegen, dass die unserer Erwartung entsprechenden Erscheinungen nur durch diese Erwartung selbst hervorgerufen werden. Wir glauben uns, müsste er sagen, in einer anderen Gegend zu befinden, weil wir glauben, wir seien eine Stunde weit gegangen, und wir glauben dieses, weil wir die Absicht hatten, so weit zu gehen; wir glauben uns satt gegessen zu haben, weil wir uns satt essen wollten. Allein diese Behauptung würde nicht allein (wie schon S. 261 f. gezeigt ist) den thatsächlichen Unterschied der Wahrnehmungen von den Phantasiebildern, des wachen Lebens von dem Traumleben, zu einem unerklärlichen Räthsel machen, sondern sie würde auch die Frage nicht beantworten können, wesshalb denn eine scheinbar auf äussere Objekte gerichtete Thätigkeit nöthig wäre, um gewisse Veränderungen in den Bewusstseinserscheinungen herbeizuführen, wenn es solche Objekte in Wahrheit gar nicht gibt. Wie kann ich Hunger empfinden und wie diesen Hunger durch Essen zu stillen glauben, wenn ich keinen Leib habe und wenn es keine Nahrungsmittel gibt, die ich ihm zuführen könnte? Warum lässt nicht das einzige reale Wesen, das Ich, jenes unangenehme Gefühl unmittelbar verschwinden? wozu der unnöthige Umweg? Und ebenso in allen andern gleichartigen Fällen. Man wird auf diese Fragen keine andere Antwort finden können, als die Fichte's, dass dem Ich die Erscheinung der Aussenwelt und seiner Wechselwirkung mit derselben als Bedingung seines eigenen Selbstbewusstseins unentbehrlich sei. Aber von dieser Antwort haben wir schon S. 256 ff. gesehen, dass sie uns, folgerichtig zu Ende gedacht, nöthigt, dem Nichtich die gleiche Realität zuzugestehen, wie dem Ich, dass sie die Selbstwiderlegung dieses ganzen subjektiven Idealismus in ihrem Schosse trägt. Noch unmittelbarer widerlegen ihn aber die Fälle, in welchen unsere Einwirkung auf die Aussenwelt Erscheinungen herbeiführt, die wir von ihr nicht erwartet, von denen wir vielleicht nicht die geringste Vorstellung gehabt hatten. Denn in diesen Fällen ist die oben besprochene Auskunft, dass das später erlebte nur eine Folge der vorangegangenen Erwartung sei, ausgeschlossen. Wenn das Kind nach dem Licht

greift und sich die Finger verbrennt, lässt sich diess nicht aus seiner Vorstellung über die Folgen seines Thuns erklären, denn es hat diese Vorstellung nicht gehabt; wenn Berthold Schwarz, wie erzählt wird, bei einem chemischen Versuch durch die Explosion des Schiesspulvers überrascht wurde, das er verfertigt hatte, ohne es zu wissen, so war diess ein Ereigniss, das ihm selbst im Traume nicht hätte einfallen können. Wie das Neue in unseren Wahrnehmungen uns den Beweis liefert, dass sie nicht unsere freie Schöpfung sind, so beweisen uns die unerwarteten und nicht vorherzusehenden Erfolge unserer Handlungen, dass wir es bei denselben mit realen, von unsern Vorstellungen unabhängigen Dingen zu thun haben.

Es könnte überflüssig und pedantisch erscheinen, so umständlich zu beweisen, was im Grunde niemand ernstlich bezweifelt. Allein so lange es noch Philosophen gibt, die der Meinung sind, eine Ueberzeugung von so durchgreifender Bedeutung sei nicht mehr als eine Voraussetzung, deren Gewissheit sich nicht über die eines Glaubensartikels erheben lasse, wird es auch nöthig sein, diese Meinung zu widerlegen; so lange man noch Behauptungen zu hören bekommt, wie die, dass die Welt ausser uns eben auch nur aus Vorstellungen bestehe, dass wir doch nie über unser eigenes Bewusstsein hinauskommen u. s. w., wird es auch am Platze sein, daran zu erinnern, wie oberflächlich es ist, wenn man sich mit so unklaren Allgemeinheiten begnügt, statt durch eine genaue Untersuchung unserer Vorstellungen festzustellen, ob und wie sie zu ihren Objekten führen können. Aber auch an sich selbst ist es eine Aufgabe, an welcher die Erkenntnisstheorie nicht vorbeigehen darf, festzustellen, wie wir dazu kommen und welches Recht wir haben, einen Theil unserer Vorstellungen auf äussere Objekte zu beziehen; und ohne die befriedigende Beantwortung dieser Frage ist auch die aller andern, die mit ihr im Zusammenhang stehen, nicht möglich. Denn um uns auf Grund der Erfahrung eine bestimmte Weltansicht bilden zu können, müssen wir selbstverständlich vor allem wissen, ob es überhaupt eine ausser uns für sich bestehende Welt gibt: und um das Verfahren festzustellen,

durch das wir zu richtigen Vorstellungen von der Beschaffenheit dieser Welt kommen können, müssen wir uns deutlich machen, auf welchem Wege sich zunächst ihr Dasein darthun lässt. Wird uns dieses nur dadurch gewiss, dass wir in ihr die unerlässliche Bedingung unserer Wahrnehmungen erkennen, so folgt, dass auch jede weitere Bestimmung über die Beschaffenheit der Dinge nur auf demselben Wege gefunden werden kann: alle unsere Vorstellungen über die Welt ausser uns sind Hypothesen, welche wir aufstellen, um uns diejenigen Bewusstseinserscheinungen zu erklären, die wir nicht als blos subjektive Vorgänge zu begreifen wissen, und alle die Untersuchungen, auf denen unsere wissenschaftliche Weltansicht beruht, führen sich auf die Frage zurück, welche objektive Ursachen das Weltbild voraussetzt, das unsere Wahrnehmungen uns zeigen[39]).

So weit wir nun bis jetzt sind, hat unsere Erörterung erst das allgemeine Ergebniss geliefert, dass unsere Wahrnehmungen durch irgend welche von uns selbst verschiedene Ursachen bedingt seien. Berkeley war nun der Meinung, alle diese Ursachen seien auf eine einzige, auf die Gottheit zurückzuführen: sie rufe durch ihre Einwirkungen in unserem Geiste diejenigen Bilder hervor, welche durch die Unwiderstehlichkeit und die Regelmässigkeit ihres Auftretens den Eindruck realer Gegenstände auf uns machen (vgl. S. 236 f.). Allein diese, nur aus dem metaphysischen Standpunkt ihres Urhebers erklärbare, Hypothese liegt nicht allein der natürlichen Betrachtung der Dinge durchaus ferne, da nichts uns berechtigt, den unmittelbaren Grund der zahllosen und so verschiedenartigen Eindrücke, die wir erfahren, in einem und demselben Wesen, den Grund der Wahrnehmungen, die uns das Bild körperlicher Dinge liefern, in einem immateriellen Wesen zu suchen; sondern jene Hypothese widerlegt sich auch sofort durch den Umstand, dass die Erscheinungen, welche Berkeley für Wirkungen einer unendlichen Kraft hält, sich durchaus nur als Wirkungen endlicher Kräfte zeigen, die durch unsere Gegenwirkung verändert, beschränkt, unter Umständen ganz aufgehoben werden können. Die sinnlichen Eindrücke, sagt Berkeley, drängen sich uns mit so

unwiderstehlicher Gewalt auf, dass wir sie nur von einer allmächtigen Ursache herleiten können. Allein jene Voraussetzung ist nicht richtig. So lange ich bei ausreichender Beleuchtung auf einen Gegenstand hinblicke, kann ich freilich nicht anders als ihn sehen; aber wenn ich ihm den Rücken wende oder die Augen schliesse, sehe ich ihn nicht mehr. So lange ich einen Körper berühre, empfinde ich den Druck, der von seinem Widerstand herrührt; wenn ich meine Hand zurückziehe, hört diese Empfindung auf. Wenn unsere Empfindungen und Wahrnehmungen nichts anderes wären, als Einwirkungen des göttlichen Geistes auf den unsrigen, wäre diess unmöglich: diese Einwirkungen bedürften ja nicht allein keiner materiellen Vermittlung, sondern nach Berkeley wäre eine solche sogar unmöglich, und ihnen könnten wir uns durch keine in unserer eigenen Macht liegende Thätigkeit entziehen. Eben so wenig könnten wir sie auch durch eine solche irgendwie modificiren. Und doch thun wir diess hinsichtlich der Erscheinungen, die unsere Sinne uns zeigen, unaufhörlich. Wir glauben fortwährend unsern Körper zu bewegen und mittelst desselben auf die uns umgebende Welt einzuwirken, und wir machen die Erfahrung, dass auf gewisse von uns beabsichtigte, und wie wir annehmen auch ausgeführte, Thätigkeiten die ihnen entsprechenden Veränderungen in der Aussenwelt mit einer Regelmässigkeit folgen, welche uns nöthigt, sie für Wirkungen unserer Thätigkeit zu halten. Wenn wir ein Licht anzünden, zeigt sich das Zimmer erleuchtet; wenn wir schreiben, erscheinen die Zeichen, die wir zu Papier bringen wollten, vor unsern Augen; wenn wir mit jemand sprechen, beantwortet er unsere Fragen. Auf Berkeley's Standpunkt müsste man sich diess so erklären, dass man sagte: durch unsere Absicht zur Ausübung einer Thätigkeit werde die Gottheit veranlasst, einestheils in unserem Geiste das Bild der Erscheinungen hervorzurufen, die sie in der Körperwelt hervorbringen würde, wenn es eine Körperwelt gäbe und wenn wir selbst einen Leib hätten, durch den wir auf sie wirken könnten, andererntheils aber auch in andern Geistern (solche nimmt Berkeley ja an) da, wo wir auf sie zu wirken glauben, das Bild der

Erscheinungen, die sich für sie aus unserer Einwirkung ergeben würden, und dann wieder in uns das Bild derjenigen, welche eintreten würden, wenn sie auf unsere Einwirkung reagirten, unsere Fragen beantworteten u. s. w. Es ist indessen leicht zu sehen, dass man sich mit dieser Erklärung auf Schritt und Tritt in den Widerspruch verwickeln würde, die Wirksamkeit des allmächtigen Willens in den Dienst des menschlichen Willens zu ziehen, der durch sein Thun die Gottheit nöthigte, den endlichen Geistern fortwährend Erscheinungen vorzuspiegeln, durch die sie getäuscht und irregeführt würden; und es ist kaum nöthig, sich die Ungereimtheiten weiter auszumalen, in die man geriethe, wenn man irgend einen verwickelteren Vorgang, wie eine Theatervorstellung, eine Schlacht u. s. w., oder wenn man unsittliche und verbrecherische Handlungen, unter denen andere leiden, auf diesem Wege zu erklären versuchte. Aber Berkeley's Theorie lässt keinen anderen übrig; wie man ja immer in Schwierigkeiten aller Art geräth, wenn man einer unerwiesenen dogmatischen Voraussetzung zuliebe die natürliche Erklärung des thatsächlich gegebenen durch eine erkünstelte zu ersetzen versucht.

Sind wir aber auch genöthigt, unsere Wahrnehmungen von Dingen herzuleiten, die auf unsere Sinne einwirken und andererseits auch von uns Einwirkungen erfahren, so würde daraus noch nicht unmittelbar folgen, dass diese Dinge einen Raum einnehmen und räumlich ausser uns sind. Kant's Behauptung allerdings, dass sie diess nicht sein können, wenn der Raum eine apriorische Anschauungsform ist, war übereilt, da durchaus nicht abzusehen ist, wesshalb solche Bedingungen des äusseren Daseins, die für uns selbst ebensowohl, wie für die Dinge ausser uns gelten, in den apriorischen Gesetzen unserer Vorstellungsthätigkeit nicht sollten zum Ausdruck kommen können; wesshalb daher die letzteren nicht die gleiche objektive Geltung haben könnten, welche man, trotz Kant's Einsprache, denjenigen Gesetzen zugestehen muss, nach denen wir uns in unserem Denken bei der Bildung unserer Vorstellungen über die Zeit und die Zahl richten[40]). Ebensowenig beweist die erste von Kant's kosmologischen

Antinomieen. Denn wenn Kant hier zu zeigen sucht, dass die räumliche Unendlichkeit und die räumliche Begrenztheit der Welt gleich undenkbar seien, so beweist er doch das erste nur mit der Erwägung, dass wir die Grösse der Welt nur durch die Summirung aller ihrer Theile uns zur Vorstellung bringen können, eine unendliche Grösse nur durch die Summirung unendlich vieler Theile, diese aber, eben wegen der unendlichen Zahl jener Theile, sich nie vollenden, mithin überhaupt nicht ausführen lasse; das andere aber beweist er daraus, dass die Welt, wenn sie begrenzt wäre, durch den leeren Raum begrenzt sein, und somit zu etwas, das kein Gegenstand ist, in einem Verhältniss stehen müsste. Allein weder der eine noch der andere von diesen Beweisen ist bündig. Die Welt könnte immerhin eine unendliche Ausdehnung und daher auch unendlich viele Theile haben, wenn wir auch nicht im Stande sind, sie zu zählen; man kann daher nicht schliessen: weil wir kein Unendliches durch successive Summirung seiner Theile zu construiren vermögen, könne ein solches auch nicht existiren[41]). Ebensowenig kann man aber andererseits behaupten: wenn die Welt begrenzt wäre, müsste sie durch den leeren Raum begrenzt sein. Diess ergibt sich vielmehr nur dann, wenn man sich unter dem Raum etwas für sich bestehendes, den Körpern seinem Dasein nach vorangehendes, gleichsam ein Gefäss vorstellt, das entweder leer oder voll sein könne, also nur unter der Voraussetzung eines bestimmten Raumbegriffs; sieht man dagegen in dem Raume nur etwas aus der Natur und dem gegenseitigen Verhältniss der Körper sich ergebendes, so kann es überhaupt keinen von diesem Verhältniss unabhängigen Raum geben; man kann sich daher die Welt begrenzt denken, ohne desshalb anzunehmen, dass sie von einem leeren Raum begrenzt sei, denn sie hätte keinen leeren Raum, sondern gar nichts ausser sich, es wäre, mit anderen Worten, der Gegensatz des Innen und Aussen gar nicht auf sie anwendbar, da dieser schon einen Raum ausser ihr voraussetzt.

Damit ist nun freilich noch nicht erwiesen, dass unsere Wahrnehmungen sich wirklich auf raumerfüllende Gegenstände, auf eine Körperwelt beziehen; noch weniger natürlich, dass die

Raumerfüllung dasjenige Merkmal dieser Gegenstände ist, welches ihr eigentliches Wesen und den Grund aller ihrer weiteren Eigenschaften enthält. Wie wir vielmehr nur durch Causalitätsschlüsse von den Bewusstseinserscheinungen, die uns allein unmittelbar gegeben sind, zu ausser uns befindlichen und von uns selbst verschiedenen Gegenständen gelangen können, so lassen sich auch alle näheren Bestimmungen über die Beschaffenheit dieser Gegenstände nur auf diesem Weg finden. Dass die Aussenwelt uns als eine Körperwelt erscheint, ist eine Thatsache unseres Selbstbewusstseins; dass sie es auch ist, eine Annahme, die wir aus dieser Thatsache ableiten[42]). Wir schenken dieser Annahme Glauben, weil in unserer Erfahrung nicht allein nichts vorkommt, was sich mit ihr nicht vereinigen liesse, sondern weil es auch ohne sie ganz unerklärlich wäre, dass alle die Erwartungen und Berechnungen über die äusseren Vorgänge, welche von ihr ausgehen, durch die Erfahrung bestätigt werden, alle die Einwirkungen, die wir auf dieselbe in der Voraussetzung ihrer Körperlichkeit ausüben, den von uns erwarteten Erfolg haben. Dass es sich ebenso verhalten könnte, wenn die Dinge, welche uns als Körper erscheinen, in Wirklichkeit keinen Raum einnähmen, ist höchst unwahrscheinlich. Wenn sich eine Hypothese in zahllosen Fällen bewährt und durch keinen widerlegt wird, müssen wir sie als erwiesen betrachten. Eben diess ist aber hier der Fall; und man kann es auch nicht etwa daraus erklären, dass uns nur desshalb nie eine unsern Raumvorstellungen widersprechende Anschauung gegeben werden könne, weil eben alle unsere äusseren Anschauungen an dieselben gebunden seien. Denn sie sind diess auch nach Kant's Voraussetzung nur ihrer Form nach; ihren Inhalt dagegen erhalten sie durch die Einwirkung der Dinge. Dass also z. B. alle Körper einen Raum einnehmen, wäre eine Folge unserer Raumanschauung; dass sie dagegen hinsichtlich ihrer Grösse, ihrer Gestalt, ihrer Dichtigkeit u. s. w. sich unterscheiden, rührte nicht von ihr, sondern von der objektiven Beschaffenheit der Dinge her. Wenn nun unsere Raumanschauung der letzteren nicht entspräche, wie wäre es denkbar, dass beide in keinem

von den zahllosen Fällen, mit denen wir es zu thun haben, in Widerstreit kämen? wie sollten wir es uns erklären, dass der uns grösser erscheinende Körper bei gleicher Dichtigkeit immer auch schwerer ist, dass die Krystalle in den Formen anschiessen, welche die Geometrie construirt, dass die Anziehungskraft der Körper und die Lichtstärke im umgekehrten Verhältniss des Quadrats der Entfernung abnehmen u. s. w.; dass mit Einem Wort das physikalische Verhalten der Körper ausnahmslos mit den Gesetzen übereinstimmt, welche wir erst, wie man annimmt, nach subjektiver Anschauung in die Welt hineintragen? Durch die Objektivität des Raumes ist ferner auch die der Bewegung bedingt; wer den Raum für eine blos subjektive Anschauungsform hält, der müsste behaupten, alle die Vorgänge, welche sich uns als Ortsveränderung darstellen, seien in Wahrheit solche Veränderungen in dem Verhältniss der realen Wesen, die an sich selbst mit dem Raum gar nichts zu thun haben, und nur durch das trübende Medium unserer menschlichen Anschauungsformen betrachtet als Aenderungen ihres Orts oder ihrer Lage erscheinen. Worin dann freilich jenes reale Geschehen bestehe, diess, müsste man sagen, sei uns gänzlich unbekannt; nur das lasse sich aus der ausnahmslosen Gesetzmässigkeit des anscheinenden Naturlaufs schliessen, dass auch der wirkliche Naturlauf, die Gesammtheit der Veränderungen, welche den objektiven Inhalt der Bewegungserscheinungen bilden, einer gleich unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit folge. Allein das, was man auf diesem Standpunkt zu der Form rechnen müsste, unter der wir das reale Geschehen auffassen, ist für dieses selbst nicht so gleichgültig, dass wir von ihm absehen könnten. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der Bewegung nicht wie mit denjenigen Eigenschaften der Dinge, welche den Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Empfindung bilden, beispielsweise der Farbe. Bei dieser sind es gerade die optischen Erscheinungen selbst, die es uns unmöglich machen, sie für eine objektive Eigenschaft der Körper als solcher zu halten; bestimmte physikalische und physiologische Thatsachen nöthigen uns zu untersuchen und zu unterscheiden, was die beleuchteten Körper, was die Lichtstrahlen, und was unsere Sehwerkzeuge zur Ent-

stehung der Farbenempfindungen beitragen: der falsche Schluss, den wir anfangs gemacht haben, indem wir eine subjektive Erscheinung auf die Objekte übertrugen, wird auf Grund einer vollständigeren und genaueren Beobachtung berichtigt. Der Annahme dagegen, dass die Bewegung den Dingen selbst zukomme, steht nicht allein keine Thatsache im Weg, sondern der ganze Naturlauf würde für uns ohne dieselbe zu einem unlösbaren Räthsel. Wir könnten uns schlechterdings keine Vorstellung von den Vorgängen bilden, welche sich uns, unter der Form des Raumes aufgefasst, als Bewegungen darstellten, welche diess aber an sich selbst unmöglich sein könnten, wenn der Raum eine subjektive Anschauungsform ist, die blos für die Erscheinung, nicht für die wirkliche Welt, gilt. Wir könnten uns aber auch nicht erklären, wie jene Vorgänge sich in der Erscheinung den Bewegungsgesetzen, die doch nur für Dinge im Raume gelten, so vollkommen anbequemen könnten, dass niemals ein Zwiespalt zwischen beiden zum Vorschein käme; wie z. B. die Veränderungen, welche in dem Verhältniss der beiden Dinge-an-sich eintreten, deren Erscheinung wir Sonne und Erde nennen, mit den durch die Kepler'schen Gesetze geforderten räumlichen Bewegungen, die Veränderungen ansichseiender Dinge, welche sich uns als der freie Fall irdischer Körper, als Pendelschwingungen u. s. f. darstellen, mit den Galilei'schen Fallgesetzen sich ohne jeden Rest und jede Störung decken könnten. Und das gleiche gilt von allen den zahllosen Erscheinungen, welche uns die Naturwissenschaft als mechanische Bewegungen auffassen lehrt. Mit der Objektivität des Raumes würde man jede Möglichkeit ihrer Erklärung aufgeben, zugleich aber auch die thatsächlich vorliegende Gesetzmässigkeit ihres Eintretens und ihres Verlaufs unmöglich machen. Denn wenn die wirklichen Vorgänge sich nach Gesetzen richten, die uns unbekannt sind, und unsere Auffassung derselben nach Gesetzen, die als apriorische Bedingungen unseres Vorstellens von jenen Vorgängen nicht abstrahirt sind, und als blos subjektive Vorstellungsgesetze auch in keinem ursprünglichen Einklang mit ihnen stehen, so lässt sich nicht einsehen, wie es möglich sein sollte, dass unsere Auf-

fassung derselben mit dem wirklichen Geschehen nicht jeden Augenblick in Streit käme, und in Folge davon auch das scheinbare Geschehen statt der Ordnung, der es gehorcht, die grösste Unregelmässigkeit zeigte. Eine wissenschaftlich durchführbare Erklärung der Erscheinungen ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass die Begriffe des Raumes, der Materie und der Bewegung etwas Reales und nicht blos Erscheinungen bezeichnen, die sich aus einer subjektiven, der wirklichen Beschaffenheit der Dinge nicht entsprechenden Anschauung ergeben.

Eine andere Frage ist es, ob der Raum, die Materie, die Bewegung etwas ursprüngliches oder etwas abgeleitetes, ob sie letzte, auf nichts anderes zurückführbare Realitäten oder Erzeugnisse tiefer liegender, unserer Wahrnehmung als solcher unzugänglicher Ursachen sind; und diese Frage aufzuwerfen, haben wir vielfache Veranlassung. Denn wenn auch die Vorstellung, als ob die Körperwelt als solche in irgend einem Zeitpunkt entstanden sei, unbedingt abzulehnen ist (hierüber vgl. S. 13 ff.), so verhält es sich doch anders mit der Annahme, sie sei die blosse Erscheinung von Kräften, welche an sich selbst immateriell erst in ihrem Zusammensein die raumerfüllende Masse und mit ihr auch den Raum selbst hervorbringen. Schon die Betrachtung der Körper als solcher führt uns, wie in den letzten Jahrzehenden namentlich Fechner und Lotze gezeigt haben[43]), dazu, die ausgedehnte Materie als ein System unausgedehnter Wesen zu fassen, welche durch ihre Kräfte sich ihre gegenseitige Lage im Raume vorzeichnen, und die Erscheinung der Undurchdringlichkeit und der stetigen Raumerfüllung dadurch hervorbringen, dass sie der Verschiebung unter einander wie dem Eindringen eines Fremden Widerstand leisten[44]). Denn nur diese immateriellen Atome sind wirklich einfachste Elemente, während jedes körperliche Atom aus Theilen zusammengesetzt ist, deren Zusammenhang und Verhältniss ebensogut, wie das der grösseren Massen, eine Erklärung fordern würde; und wenn die gewöhnliche Vorstellungsweise in der Raumerfüllung, welche das unterscheidende Merkmal des Körperlichen ausmacht, etwas ursprüngliches und keiner weiteren Ableitung bedürftiges sieht, so beruht diese theils auf der

Undurchdringlichkeit der Körper theils auf dem Zusammenhang ihrer Theile; aber jene ist, wie schon längst bemerkt wurde[45]), nur eine Folge der Widerstandskraft, mit der jeder Körper jedem andern den Eintritt in seinen Raum verwehrt, dieser nur eine Folge der Anziehung, die alle Theile der Materie nach bestimmten Gesetzen verknüpft. Ist aber die Raumerfüllung etwas abgeleitetes, so können die letzten Bestandtheile der Körper nur unräumliche Wesen sein. Zu derselben Annahme kommen wir aber auch noch von einer anderen Seite. Die Frage, wie die Seele als immaterielles Wesen mit ihrem Leib in einem Verhältniss gegenseitiger Einwirkung stehen könne, war für die Cartesianer (s. o. S. 230 ff.), und ist heute noch für die meisten nur desshalb so schwierig, weil sie die absolute Verschiedenheit des materiellen und des immateriellen Seins voraussetzen; denn es lässt sich allerdings nicht absehen, wie Dinge, die gar nichts mit einander gemein haben, nach bestimmten Gesetzen auf einander einwirken, die Vorgänge in dem einen solche in dem andern hervorrufen, die Zustände des einen durch solche des andern bedingt sein könnten[46]). Dieses Bedenken dadurch zu beseitigen, dass das Subjekt der Bewusstseinserscheinungen zu etwas körperlichem gemacht wird, verbietet uns die Einheit des Selbstbewusstseins[47]). Es zeigt sich mithin nur der entgegengesetzte Weg zur Erklärung jener Thatsache, die für unser ganzes Leben von so fundamentaler Bedeutung ist; denn die direkte Wechselwirkung von Seele und Leib durch das System der gelegenheitlichen Ursachen oder der prästabilirten Harmonie (S. 231. 234) zu ersetzen, wird sich heutzutage kaum noch jemand entschliessen. Wenn die Raumerfüllung und die raumerfüllende Masse erst aus den Beziehungen der einfachen Wesen entspringt, so hat es nicht die geringste Schwierigkeit, solche Beziehungen auch zwischen der Seele und demjenigen System einfacher Wesen anzunehmen, das ihr nächstes körperliches Organ bildet. Die Seele bleibt in diesem Verhältniss, wie jedes von den übrigen einfachen Wesen, an sich selbst raumlos, und die Vorgänge in ihrem Innern sind von allen mechanischen Bewegungen der Art nach verschieden. Aber durch das Zusammentreten

vieler einfachen Wesen bildet sich ein raumerfüllendes Ganzes, weil sie eben nicht blos mathematische Punkte sind, sondern Kräfte, die gegen einander wirken und sich dadurch ausser einander halten. Der Raum ist daher keine blosse Vorstellungsform, sondern ein reales Verhältniss wirklicher Dinge; aber er ist auch nichts ursprüngliches und an sich seiendes, nicht eine Form, in welche die Körper als ihr Inhalt erst hineingelegt würden, sondern die der Körperwelt anhaftende Form derselben, welche zugleich mit ihr aus dem Zusammensein einfacher Wesen entspringt, die zwar in ihrer Gesammtheit Erscheinungen Einer Urkraft[48]), aber gegen einander selbständig und desshalb ausser einander sind.

Durch diese Ansicht über den Raum fällt nun auch ein weiteres Licht auf die (S. 271 berührte) Frage, wie sich die objektive Gültigkeit der Raumanschauung mit dem apriorischen Ursprung vertrage, den wir derselben mit Kant zusprechen müssen[49]). Apriorische Gesetze können sich unmittelbar immer nur auf unsere eigene Thätigkeit beziehen; wenn wir die Raumanschauung für eine apriorische erklären, so kann diess nur bedeuten, dass wir bei der Bildung unserer Raumvorstellungen Gesetzen folgen, die in der Einrichtung unserer eigenen Natur begründet sind. Unter welcher Bedingung können nun diese zunächst nur subjektiv gültigen Vorstellungsgesetze zugleich für die objektive Welt gelten? Kant antwortet, sie können es nur dann, wenn die objektive Welt selbst das Erzeugniss unserer Vorstellungsthätigkeit sei, womit aber in Wahrheit nur behauptet ist, sie können es nicht, denn eine von uns selbst erzeugte objektive Welt wäre, so weit sie von uns erzeugt ist, eben nur scheinbar eine objektive, in der Wirklichkeit existirte sie nur in unserer Vorstellung. Wir werden, unseren früheren Erörterungen entsprechend, sagen müssen: solche Vorstellungen über die Dinge, welche wir nach apriorischen Vorstellungsgesetzen gebildet haben, können in dem Fall mit der wirklichen Beschaffenheit dieser Dinge übereinstimmen, wenn jene Gesetze der Ausdruck von Verhältnissen sind, durch welche unser eigenes Sein und das der Objekte in gleicher Weise bestimmt wird.

So verhält es sich mit den Denkgesetzen; wenn wir sagen, Widersprechendes könne nicht in dem gleichen Subjekt vereinigt sein, jeder Fortgang von einem Zustand zu einem andern sei durch einen Causalzusammenhang vermittelt, so sprechen wir damit Bestimmungen aus, die für unser Denken nur desshalb gelten und nur desshalb von uns als innere Bedingungen desselben vorgefunden werden können, weil sie allgemein gelten. Ebenso haben wir uns die apriorische Gültigkeit der Zahlvorstellungen daraus zu erklären, dass die Verknüpfung eines Mannigfaltigen zur Einheit der Vorstellung[50]) unter den gleichen Gesetzen steht, wie das Zusammensein desselben in Einem Gegenstand; die der Zeitvorstellungen daraus, dass die Zeit die gemeinsame Form aller Veränderungen ist und daher für die ausser uns und für die in uns gleichsehr gilt. Bei der Raumvorstellung würde uns diese Erklärung im Stiche lassen, wenn die Immaterialität der Seele jede ursprüngliche Beziehung derselben zu Raumverhältnissen ausschlösse; sie zeigt sich auch hier anwendbar, wenn die Raumerfüllung und mit ihr der Raum selbst überhaupt erst aus dem Verhältniss der einfachen Wesen zu einander hervorgeht. Dann ist der Raum nicht blos, wie Kant ihn auffasst, die Form unserer äusseren Anschauung, sondern die Form unseres äusseren Daseins, ein Verhältniss, in welches das vorstellende Wesen durch seine Verbindung mit andern, zunächst also durch seine Verbindung mit seinem Leibe, von Hause aus hineingestellt ist; und so wenig es auffallendes hat, dass ihm die Aenderung seiner inneren Zustände die Form des zeitlichen Geschehens in allgemeingültiger Weise verständlich macht, ebensowenig kann es uns überraschen, wenn es sein Verhältniss zu einer Aussenwelt unter den Bedingungen auffasst, welche ihm durch seine Beziehung zu seinem Leibe vorgezeichnet sind, wenn es daher für die Bildung seiner Raumvorstellungen an apriorische Gesetze gebunden ist.

Anmerkungen.

1. Die näheren Nachweisungen über diese und die übrigen in der vorstehenden Abhandlung berührten alten Philosophen findet man in meiner „Philosophie der Griechen“, an den im Register verzeichneten Orten.

2. SEXTUS der Empiriker in den a. a. O. III, b, 54 f. besprochenen Erörterungen adv. Math. IX, 366—404. III, 22 ff. Pyrrh. Hypot. III, 38 ff. Die letzte Quelle dieser Beweisführungen scheinen Karneades und sein Schüler Klitomachus zu sein.

3. Vgl. Phil. d. Gr. I, 984 f. 4. Aufl.

4. Medit. I, Cartesii Opera ed. Amstlelod. 1654 I, S. 6. Medit. II, S. 12 f. VI, S. 38 f.

5. Medit. VI, S. 40. Ueber den Werth dieses Beweises fällt schon DAVID HUME (An inquiry concerning human understanding Sect. 12, Bd. III, 171 der Essays and treatises, Basel 1793) das richtige Urtheil, mit dem unsere Erörterung im folgenden und S. 233 übereinstimmt: *To have recourse to the veracity of the supreme Being in order to prove the veracity of our senses, is surely making a very unexpected circuit. If his veracity were at all concerned in this matter, our senses would be entirely infallible, because it is not possible that he can ever deceive. Not to mention, that, if the external world be once called in question, we shall be at a loss to find arguments, by which we may prove the existence of that Being or any of his attributes.*

6. In der oben angeführten Stelle Medit. II, S. 13, wo es unter anderem heisst: *dicimus enim nos videre ceram ipsammet si adsit, non ex colore, vel figura eam adesse judicare,* in Wahrheit jedoch *id quod putabam me videre oculis, sola judicandi facultate quae in mente mea est, comprehendo.*

7. Das nähere über die hier berührte Entwicklung der cartesianischen Lehre findet man in jeder Geschichte der neueren Philosophie, z. B. bei ERDMANN I, b, 1 ff. K. FISCHER I, b, 18 ff. WINDELBAND I, 181 ff. Ueber Geulincx vgl. m. auch die zwei Programme von E. PFLEIDERER: Arn. Geulinx (Tüb. 1882), Leibniz und Geulinx (Tüb. 1884) und meine Abhandlung in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1884, Nr. 31.

8. Wenn es wirklich (nach einer von LANGE Gesch. d. Materialismus I, 220 Anm. 63 beigebrachten Notiz) um 1713 in Paris einen Malebranchisten gegeben hätte, der sich selbst für das einzige geschaffene Wesen zu halten geneigt war, so wäre derselbe ebendamit über den Standpunkt von Malebranche noch viel weiter hinausgegangen, als diess um jene Zeit von Collier (s. Anm. 11) geschehen ist. Indessen hält VAIHINGER (Strassburger Abhandl. zur Philos. S. 93) nach HAMILTON's Vorgang diesen „Malebranchisten“ mit Recht für eine Erfindung der jesuitischen Polemik.

9. Principia philosophiae II, 4. Medit. VI, S. 41.

10. Vgl. meine Gesch. d. deutschen Phil. S. 86 ff. 111 ff. K. FISCHER Gesch. d. n. Phil. II, 303 ff. 382 ff. 2. Aufl. u. a.

11. Collier lebte 1680—1732, Berkeley 1684—1753; die Clavis universalis des ersteren, die aber nur eine ihm seit Jahren feststehende Ansicht aussprach, erschien 1713, Berkeley's Hauptschriften 1709—1713.

M. vgl. über Collier: Ritter Gesch. d. Phil. XII, 216 ff. Windelband Gesch. d. neueren Phil. I, 311 f. Erdmann Grundriss d. Gesch. d. Phil. II, § 291, 2. 3. S. 216 f. 3. Aufl. Vaihinger S. 99 der Anm. 8 genannten Strassburger Abhandlungen; über Berkeley: Ritter a. a. O. S. 233 ff. Erdmann Gesch. d. neueren Phil. II, b, 185 ff., wo man auch die wichtigeren Belegstellen findet. K. Fischer Francis Bacon S. 698 ff. 2. Aufl. Windelband I, 300 ff., auch meine Gesch. d. deutschen Phil. S. 316 f. 2. Aufl.

12. Der Sache nach hatte diess, wie Anm. 9 nachgewiesen ist, schon Descartes, und lange vor beiden schon Demokrit (vgl. meine Phil. d. Gr. I, 783 f.) gesagt. Locke nannte diejenigen Eigenschaften, von denen er annahm, dass sie den Dingen selbst zukommen, primäre, die andern sekundäre. Eine merkwürdige, lebhaft an Kant erinnernde Anwendung macht schon Geulincx von dem S. 233 besprochenen Satze Descartes', wenn er in seiner Metaphysik S. 120, Anm. 1 auseinandersetzt: Gott habe gewissermassen zwei Welten geschaffen: die Welt, wie sie an sich *(in se)* ist, und die Welt, wie sie sich unsern Sinnen darstellt; jene sei nichts anderes, als die mannigfaltig und geordnet bewegte Materie, diese, reizvoller und kunstreicher als die andere, habe ihr Dasein nur in uns und unseren Sinnen.

13. Die Stellen, in denen Hume das obige auseinandersetzt, finden sich in seiner Abhandlung über die menschliche Natur (Treatise of human nature) I. Buch, 1. Th. Sect. 1. 4. 3. Th. Sect. 1—8. 4. Th. Sect. 2. 4; in der Inquiry (s. o. Anm. 6) Sect. 2. 4. 5. 7. 12; vgl. Ritter a. a. O. 302 ff. Erdmann II, a, 167 ff. Fischer Bacon 746 ff. Windelband I, 316 ff. — Kant und Fichte betreffend mag es an einer allgemeinen Verweisung auf die eben genannten und auf meine Geschichte der deutschen Philosophie genügen, wo auch die Quellenbelege angegeben sind.

14. Vgl. meine Gesch. d. deutschen Phil. S. 351 f. 2. Aufl. B. Erdmann in s. Ausgabe von Kant's Prolegomena S. XLIV—LXVI.

15. Auch die „Widerlegung des Idealismus", welche Kant in die zweite Auflage der Kritik d. r. V. (S. 274 f. vgl. Vorr. S. XXXIX) aufgenommen hat, will nicht den „dogmatischen Idealismus" Berkeley's widerlegen, der „die Dinge im Raum für blosse Einbildungen erkläre" (dieser, sagt Kant, sei schon in der „transcendentalen Aesthetik", durch seine Lehre von der Subjektivität der Raumvorstellung, beseitigt), sondern den „problematischen Idealismus" Descartes', d. h. die Behauptung, wir seien nicht im Stande, „ein Dasein ausser dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen"; und sie dreht sich demgemäss auch wirklich nur um den Satz, dass „das empirisch bestimmte Bewusstsein unseres eigenen Daseins" durch die Wahrnehmung eines Beharrlichen ausser uns bedingt sei. Was daher hier bewiesen wird, ist nur dieses, dass die Dinge ausser uns ebensoviel empirische Realität haben, wie wir selbst, d. h. dass wir uns nicht als Ich denken können, ohne „Gegenstände im Raum" ausser uns anzunehmen. Das gleiche hatte aber Kant auch schon in der ersten Auflage S. 375—377 (630 f. Erdm.), in der Kritik des vierten psychologischen Paralogismus, darzuthun versucht; schon hier will er zeigen, dass „unseren äusseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume correspondire", „dass äussere

Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise", und dieser Raum, obwohl an sich blosse Form der Vorstellungen, „dennoch in Ansehung aller äusseren Erscheinungen (die auch nichts anderes als blosse Vorstellungen sind) objektive Realität habe", dass unsere äusseren Sinne „ihre wirklichen correspondirenden Gegenstände im Raume haben". Dass dagegen die Annahme räumlicher Gegenstände ihrerseits wieder durch Dinge bedingt sei, denen eine von unserer Vorstellung unabhängige Realität zukomme, dass es Dinge-an-sich gebe, hat Kant in seiner „Widerlegung des Idealismus" weder bewiesen noch zu beweisen versucht. Wenn er sich daher in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik d. r. V. S. XXXIX Anm. so äussert, als ob er auch diesen Beweis hier geführt hätte, so hat er sich durch seine, ihm selbst freilich feststehende, Ueberzeugung von der Realität der Dinge-an-sich verleiten lassen, in jene Beweisführung mehr hineinzulegen, als wirklich darin liegt. Um vor einer solchen Verwechslung gesichert zu sein, hätte Kant die zwei Fragen: nach der Realität der Dinge-an-sich, und nach der Realität der Dinge im Raume, scharf unterscheiden müssen. Auf die erste war vom Standpunkt seines Systems aus zu antworten: der „transcendentale Grund" unserer Empfindungen könne nur in Dingen liegen, die nicht erst durch unsere Vorstellungsthätigkeit entstehen. Auf die zweite antwortet Kant: Gegenstände im Raume seien eine Bedingung unseres eigenen „empirisch bestimmten" Daseins, unseres Daseins in der Zeit. Kann er aber auch unter dieser Voraussetzung den Dingen ausser uns die gleiche empirische Realität zuschreiben, wie unserem eigenen empirischen Ich, kann er behaupten, wir seien uns des Daseins von Dingen ausser uns ebenso sicher bewusst, als wir uns bewusst sind, dass wir selbst „in der Zeit bestimmt existiren" (Krit. d. r. V. 2. Aufl. S. XLI), so folgt doch daraus nicht das geringste für die „transcendentale Realität" von Dingen-an-sich, d. h. von solchen, die nicht räumlich ausser uns sind, diese hätte vielmehr selbständig erwiesen werden müssen, und diess ist nicht geschehen. Auf Kant's Widerlegung des Idealismus näher einzugehen, ist hier nicht der Ort; m. vgl. darüber B. Erdmann Kant's Kriticismus (1878) S. 197 ff., namentlich aber die eindringende Untersuchung von Vaihinger: „Zu Kants Widerlegung des Idealismus", in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie S. 85—164. Diese letztere, so eben erschienene, Arbeit konnte für den Text der vorliegenden Abhandlung nicht mehr benützt werden.

16. Einer Prüfung dieser Voraussetzung habe ich mich im zweiten Theil dieser „Vorträge" u. s. w. S. 492 f. 518 ff. unterzogen.

17. Vgl. über Beck meine Gesch. d. deutschen Phil. S. 477 f. 2. Aufl., über Fichte ebd. 486.

18. Diese Lücken und Widersprüche sind Gesch. d. deutsch. Phil. S. 706 ff. eingehender nachgewiesen.

19. M. vgl. über Jacobi und Fries a. a. O. S. 440 ff. 458; über die schottische Schule Erdmann Gesch. d. n. Phil. II, b, 416 ff. Ritter Gesch. d. Phil. XII, 566 ff.

20. Die Welt als Wille und Vorstellung, W. II, 124 vgl. meine Gesch. d. deutsch. Phil. S. 708 f.

21. Vgl. Bd. II, 510 ff. der vorliegenden Schrift.

22. Kritik d. r. Vern. 2. Ausg. Vorr. S. XXXIX, zunächst gegen Jacobi.

23. Eingehender habe ich diesen schon S. 245 berührten Punkt Bd. II, 501 ff. besprochen.

24. Aus einem andern bei den sog. unmittelbaren Schlüssen, die ich lieber analytische nennen möchte, weil der Schlussatz in ihnen durch die blosse Analyse dessen gefunden wird, was in der einen Prämisse enthalten ist („kein Mensch ist unfehlbar, also ist es auch dieser Mensch nicht"); aus zwei andern in den sog. mittelbaren, oder besser: synthetischen Schlüssen.

25. Näheres hierüber Bd. II, 512 ff.

26. Beispiele dafür a. a. O. S. 62 f. u. oben S. 233.

27. Hierüber Bd. II, 514 ff.

28. Handbuch der physiologischen Optik 1. Aufl. (1867) S. 447 ff. vgl. „Die Thatsachen in der Wahrnehmung" S. 27; wobei es eine untergeordnete Differenz ist, dass diese Schlüsse von HELMHOLTZ als Induktionsschlüsse, von mir mit Hume als Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache bezeichnet werden, denn den letzten Grund, durch den unsere Induktionen überzeugende Kraft erhalten, sieht auch er in dem Causalgesetz.

29. Wie Anm. 6 gezeigt ist, bemerkte schon DESCARTES, dass die Dinge als solche nicht durch die Sinne, sondern lediglich durch den Verstand erkannt werden, wenn er auch diese Erkenntniss nicht einen Schluss, sondern ein Urtheil nennt. Dass die Vorstellung der Dinge aus einem Schluss, und zwar aus einem Causalitätsschluss, entspringe, hat zuerst HUME behauptet, dessen ganze Skepsis auf diesem Satze beruht (vgl. S. 238 f.); und wenn er diesen Schluss nicht direkt als einen unbewussten bezeichnete, legt doch seine ganze Beschreibung der Vorgänge, durch welche uns die Objektsvorstellung entstehen soll, diesen Gedanken sehr nahe: ein Schluss, der sich nicht auf die Vernunft, sondern auf Gewohnheit und Ideenassociation gründet, und uns von der Natur aufgedrungen wird, ist eben das, was wir einen unbewussten Schluss nennen. Von Hume weicht KANT zwar dadurch ab, dass er bei der Bildung der Objektsvorstellungen alle Kategorieen, nicht blos die der Causalität, mitwirken lässt (vgl. meine Gesch. d. deutsch. Phil. S. 350 f. 354). Aber auch er erklärt ausdrücklich: „wenn man äussere Erscheinungen als Vorstellungen ansehe, die von ihren Gegenständen als an sich ausser uns befindlichen Dingen in uns gewirkt werden, so sei nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders als durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache erkennen könne" (Krit. d. r. V. 1. Ausg. S. 372, S. 628 Erdm.). Als die Ursache unserer äusseren Anschauungen betrachtet aber auch er selbst die Dinge; nur dass sie nicht ihre äussere (d. h. räumlich ausser uns befindliche), sondern ihre „transcendentale" Ursache sein sollen. Unter Verweisung auf die eben angeführte Aeusserung Kant's bemerkt FICHTE (Zweite Einleit. in die Wissenschaftsl. von 1797. WW. I, 482): nur durch einen Schluss vom Begründeten auf den Grund, also durch Anwendung des Begriffes der Causalität, könnte man zur Annahme eines vom Ich verschiedenen Etwas kommen. In seinem eigenen System ist es nicht der Verstand, sondern die Einbildungskraft, durch welche die Objekte für uns Realität erhalten,

dagegen hebt er hervor, dass diese Handlung der Einbildungskraft dem Bewusstsein als Bedingung desselben vorangehe (Grundl. d. Wissenschaftsl. WW. 1. Abth. I, 226 f.). Noch näher berührt sich aber SCHOPENHAUER mit Hume. Da er alle Kategorieen auf den Satz des Grundes zurückführt, lässt er auch die Vorstellung der Objekte nur dadurch entstehen, dass dieser Satz, oder was im vorliegenden Fall damit gleichbedeutend ist, dass das Causalitätsgesetz auf die Empfindungen angewandt wird; und sagt er auch, diese Verstandesoperation sei keine discursive, mittelst Begriffen und Worten vor sich gehende, sondern eine intuitive und ganz unmittelbare, kein Schluss in abstrakten Begriffen, durch Reflexion und mit Willkür, sondern unmittelbar, nothwendig und sicher, so bezeichnet er sie doch zugleich als „Erkenntniss der Ursache aus der Wirkung", als eine Anwendung des Causalitätsgesetzes, bei welcher der Verstand „die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auffasse, die als solche nothwendig eine Ursache haben müsse" (Werke I, 52 ff. II, 13 f.); wobei von der weiteren, eben nur in Schopenhauer's System erklärlichen, Behauptung, dass trotzdem zwischen Subjekt und Objekt kein Verhältniss von Ursache und Wirkung bestehe (a. a. O. II, 15 f.), hier abgesehen werden kann. Dass nun jene Verstandesoperation kein formeller, mit bewusster Reflexion vollzogener Schluss ist, räumt auch HELMHOLTZ ein, besteht aber dennoch mit Recht darauf, dass sie ein Schluss sei. Wie eine „Erkenntniss der Ursache aus der Wirkung" anders als durch einen Causalitätsschluss entstehen könnte, lässt sich nicht absehen. Die Ursache aus der Wirkung erkennen, heisst eben: sie aus ihr erschliessen; um von dem Gegebenen zu einem nicht gegebenen Grunde desselben zu kommen, muss man das Gegebene nach ausgesprochenen oder unausgesprochenen allgemeinen Regeln beurtheilen, muss es unter diese Regeln subsumiren, und den Begriff jenes Grundes mittelst dieser Subsumtion finden, d. h. ihn erschliessen. Wenn Schopenhauer die Erkenntniss der Dinge aus ihren Wirkungen für eine unmittelbare hält, so begeht er den gleichen Fehler, den andere dadurch begehen, dass sie die Dinge selbst für etwas in der Wahrnehmung unmittelbar gegebenes halten: er behandelt die Geistesthätigkeiten, deren wir uns nicht bewusst sind, als nicht vorhanden.

30. So fragt, wie S. 228 gezeigt ist, schon DESCARTES, wenn auch nur, um diese Vermuthung im weiteren Verlaufe abzulehnen; ernstlicher SCHOPENHAUER (die Welt als Wille u. Vorst. WW. II, 19 f.), der schliesslich findet, es gebe wirklich zwischen dem Traum und dem wachen Leben in ihrem Wesen keinen bestimmten Unterschied, das allein sichere Kriterium zu ihrer Unterscheidung sei das ganz empirische des Erwachens; womit wir ungefähr so klug sind, wie zuvor, und wie in dem S. 243, Anm. 20 berührten Falle.

31. Wie diess schon Bd. II, 499 angedeutet ist.

32. Man vgl. hierüber Bd. II, 486 f. Gesch. d. deutschen Phil. 506 f. 524. 539.

33. Welches von beiden gemeint sei, darüber hatte sich Fichte anfangs nicht erklärt und sich selbst ohne Zweifel die Frage gar nicht vorgelegt; in der Folge unterschied er, wie a. a. O. gezeigt ist, nach Schelling's Vorgang, immer bestimmter zwischen beiden und bezeichnete nur das reine oder absolute Ich als dasjenige, welches mit den Objekten auch die empirischen Ich, die Subjekte, aus sich erzeuge.

34. Dass aber diese Erwägungen nur solche überzeugen können, die überhaupt logischer Beweisführung zu folgen vermögen, dagegen bei dem von Schopenhauer (vgl. S. 243) unterstellten Idealisten im Tollhaus nichts ausrichten würden, ist natürlich kein Beweis gegen ihre Bündigkeit.

35. Es findet in dieser Beziehung alles das, was S. 16 über die Unmöglichkeit eines Weltanfangs und S. 20 über die Unmöglichkeit einer Entwicklung Gottes bemerkt ist, hier seine analoge Anwendung.

36. Ob sie auch im räumlichen Sinn ausser uns sind, war hier noch nicht zu untersuchen; man vergleiche hierüber S. 272 ff.

37. Wenn SCHOPENHAUER (die Welt als Wille u. s. w. WW. II, 21) behauptet, der Traum habe ebenso einen Zusammenhang in sich, wie das wirkliche Leben, so ist diess schief, und in dem Sinn, in dem er diesen Satz anwendet, thatsächlich unrichtig. Der Zusammenhang der Traumerscheinungen ist eben nur der subjektive der Ideenassociation; hier dagegen handelt es sich um einen solchen, der ihr Zusammensein in einer wirklichen Welt möglich machte.

38. Vgl. Bd. II, 499 f.

39. Vgl. ebdas. S. 497 f. 525.

40. M. vgl. hierüber Bd. II, 492 f. 518 ff. und dazu, Kant betreffend, meine Gesch. d. deutsch. Phil. 354 2. Aufl.

41. Kritik d. r. Vrn. S. 454 f. der 2. Originalausgabe.

42. Wie schon Bd. II, 525 bemerkt ist.

43. FECHNER Ueber die physikal. und philosoph. Atomenlehre (2. Aufl. Leipz. 1864) S. 105 ff.; LOTZE Mikrokosmus I, 31 ff. 386 ff. Metaphysik (1879) S. 364—386. Grundzüge der Metaph. § 62 ff. Grundz. der Naturphilosophie § 26 ff. Von seiner Ansicht unterscheidet sich die meinige an diesem Punkte wesentlich nur dadurch, dass ich den Raum nicht, wie er, für etwas blos unserer Auffassung angehöriges halte. Andere der seinigen verwandte Theorieen bespricht FECHNER S. 222 ff.

44. LOTZE Mikrokosmus I, 390.

45. So vor allem von Leibniz, weniger scharf aber auch schon von den Stoikern; vgl. über jenen: meine Geschichte der deutschen Philosophie S. 86 f. K. FISCHER Gesch. d. n. Phil. II, 304 f., über diese: meine Phil. d. Gr. III, a, 130 f. Zur Sache selbst Bd. II, 21.

46. Wie aus anderer Veranlassung schon Bd. II, 18 bemerkt ist.

47. Vgl. a. a. O. S. 20 f. 532 ff.

48. Hierüber vgl. m. ebdas. S. 18 ff.

49. In welchem Sinn und aus welchen Gründen, ist Bd. II, 505 f. auseinandergesetzt.

50. Dass alles Zählen davon ausgeht, ist a. a. O. S. 503 f. gezeigt.